Die sociale Frage

beleuchtet durch die

„Stimmen aus Maria-Laach“.

Die
sociale Frage

beleuchtet durch die

„Stimmen aus Maria-Laach".

Zweiter Band. (Heft 8 bis 11.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

8.—11. Heft:

Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung.

Von Heinrich Pesch S. J.

Erster Theil.

Die heutigen Feinde der christlichen Gesellschaftsordnung.

1. Der moderne Socialismus als Partei und als Wissenschaft.

1. Jedem, welcher sich mit der modernen socialistischen Literatur beschäftigt hat, wird die kühne, nicht selten höhnische Zuversicht aufgefallen sein, mit welcher dort die socialistischen Lehren als höchste, kostbarste Errungenschaften des menschlichen Geistes, als Gipfel- und Zielpunkt aller bisherigen Wissenschaft angepriesen, ja geradezu mit dem Nimbus einer unanfechtbaren, unfehlbaren Gewißheit umkleidet werden.

„Wir haben seit der Aufhebung des Socialistengesetzes sehr viel von dem ‚Kampf mit geistigen Waffen' gehört," schreibt Liebknecht, „so viel, daß das Wort zum Spotte geworden ist. Die Vertreter der besitzenden und angeblich ‚gebildeten' Klassen sind es gewesen, welche den ‚Kampf mit geistigen Waffen' erfanden und ihn der Socialdemokratie, den Arbeitern, anboten und aufdrängten. Wohlan, im Munde dieser Herren war diese Art des Kampfes von vornherein nur eine Redensart; und außerdem liegt es in der Natur der Dinge, daß es gegen den Socialismus, der eine Wissenschaft ist, ‚geistige Waffen' nicht geben kann — höchstens die gefälschten Nachbildungen einer gewissenlosen Sophistik und Rabulistik." [1]

[1] „Die Neue Zeit" 1890/91, Nr. 18, S. 583. „Brief aus Berlin" von Wilh. Liebknecht.

Herr Liebknecht wollte wohl, indem er mit unbeschreiblicher Naivetät aus „der Natur der Dinge“ die Machtlosigkeit geistiger Waffen gegenüber dem Socialismus als einer „Wissenschaft“ herleitete, den „unglücklichen Advocaten des Kapitalismus“ seinerseits ein abschreckendes Musterbeispiel jener gewissenlosen Sophistik und Rabulistik vor Augen führen, welche sie fürderhin im Kampfe mit den wissenschaftlichen Größen des Socialismus allen Ernstes zu vermeiden hätten. Allein mehr noch als die grobe Verwechslung der absoluten, über alle Anfechtung erhabenen Wahrheit mit einer von irrthumsfähigen Menschen aufgebauten Wissenschaft muß in den Worten Liebknechts das stolze Selbstbewußtsein befremden, welches lebhaft an jene souveräne Verachtung erinnert, mit der bis zur Stunde auch die Vertreter der liberalen Wissenschaft auf alles niederblicken, was anders denkt als sie.

Ob nun aber diese so zuversichtlich zur Schau getragene Sicherheit sachlich begründet ist, oder ob vielmehr jene selbstgefällige und herausfordernde Sprache vor allem nur dazu dienen soll, die grenzenlose Schwäche einer absolut unhaltbaren Position zu decken, darüber uns zu vergewissern, dürfte die in dieser Schrift gebotene Kritik der socialistischen Lehren vielleicht geeignet sein.

2. Man wird unserem Vorhaben gegenüber geltend machen, der heutige Socialismus stütze sich nicht so sehr auf Theorien, sondern suche und finde seine Erklärung namentlich in der offenkundigen Thatsache des allgemeinen wirtschaftlichen Verfalles.

Diese Einwendung kann einen doppelten Sinn haben, je nachdem man den Socialismus als Partei oder als Wissenschaft auffaßt.

Es war in der Reichstagssitzung vom 31. Mai 1886, wo der Abgeordnete Winterer unter den Hauptursachen für die Verbreitung der Socialdemokratie die fortschreitende „Proletarisirung“ des Volkes aufzählte. „Ja, das ist die Quelle,“ ant-

wortete der Abgeordnete Bebel, „aus welcher der Socialismus seine Nahrung schöpft. Haben Sie ein Mittel, diese Quelle zu verstopfen? Haben Sie ein Mittel, die Proletarisirung der Massen aufzuhalten? In diesem Falle werden Sie den Socialismus bemeistern können." Zweifelsohne waren diese Worte Bebels wohlbegründet. Der Socialismus als politische Partei wird wesentlich gefördert durch die wachsende Verarmung, durch jede Art von Ausbeutung oder Unterdrückung. Es wäre daher thöricht und verhängnißvoll, wenn man, nächst der Stärkung des Einflusses der christlichen Religion, die wirksamste Bekämpfung der Socialdemokratie auf einem andern Gebiete suchen wollte als auf dem Boden der praktischen Socialreform[1]. Erst wenn die Ursachen wirklich gerechter Klagen beseitigt sind, dann und dann allein wird die socialistische Agitation ihre siegreiche Kraft verlieren. Sollte sich aber unsere heutige Gesellschaft nicht beizeiten zu gründlichen und den Bedürfnissen wahrhaft entsprechenden Reformen verstehen, weist sie mit harter Zähigkeit jedes größere Opfer für die mittlern und untern Klassen der Bevölkerung ab, dann wird ihr ganz gewiß all das Unheil, all die Qual und Bar-

[1] v. Schäffle spricht in der Schrift über die „Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie" (Tüb. 1885, S. 111) seine Ansicht im gleichen Sinne aus: Nicht vor irgend welchen Beweisgründen würden die Führer der Socialdemokratie die Segel streichen. „Wenn sie mit Engelszungen widerlegt wären, so wären sie noch lange nicht aus der Welt geschafft. Ich bedaure das auch gar nicht. Die Socialdemokratie muß so lange bleiben, sogar wachsen, bis sie die bestehende Gesellschaft gezwungen hat, auf der ganzen Linie die positive Socialreform auch wirklich in Angriff zu nehmen und vorbehaltlos durchzuführen, was noch lange nicht geschehen ist. Hat sie diese geschichtliche Sendung erfüllt, dann wird sie selbst bewirkt haben, daß auch das Proletariat die Zukunftstaube auf dem Dache des Socialistenstaates sitzen lassen und mit den greifbaren Früchten der unter dem Angriffe der Socialdemokratie hervorgetriebenen Reformpolitik sich befreunden wird."

barei nicht erspart bleiben, welche mit dem Versuch einer revolutionären Umgestaltung der socialen Verhältnisse nothwendig verbunden sind. Mehr als alle socialistischen Theorien und Wahlsiege fürchten wir darum den lähmenden Einfluß des Liberalismus, welcher einer Umgestaltung der Erwerbs- und Eigenthumsverhältnisse im christlichen Sinne principiell widersteht [1]. Solange die leitenden Kreise nicht erkennen, daß die Zeit des

[1] Ueber die in liberalen Kreisen noch immer herrschende Verblendung äußert sich Karl Jentsch in seiner Schrift „Weder Communismus noch Kapitalismus" (Leipzig 1893) S. 366 zum Theil treffend folgendermaßen: „Der Freiherr v. Stumm hat es offen im Reichstage ausgesprochen, daß er die Arbeiterfrage als reine Machtfrage auffasse, und er hat die Regierung aufgefordert, von ihrer Macht rücksichtslos Gebrauch zu machen. Sehr einflußreiche Preßstimmen haben ihm beigepflichtet, und keine der bürgerlichen Parteien hat dieser Auffassung mit Nachdruck widersprochen. Das heißt also: Die Lohnarbeiter, die zur Zeit die kleinere Hälfte der Bevölkerung bilden und vielleicht schon nach zehn Jahren die größere bilden werden, denen sich möglicherweise auch zahlreiche Kleinbürger, Kleinbauern und Unterbeamte anschließen, diese Lohnarbeiter wollen unter den bisherigen Bedingungen nicht mehr weiter schaffen und dienen, und der Staat soll sie zwingen, es zu thun. Sein Zwangsmittel ist sein Heer. Dieses Heer besteht zur Hälfte aus Söhnen der rebellischen Klasse. Die Entscheidung hängt also davon ab, ob diese bereit sind, ihrem Eide getreu auf ihre Väter und Mütter zu schießen, wenn es ihnen befohlen wird. Nur eines gibt es, was dem Eide Kraft verleiht, das ist der Glaube an den lebendigen, persönlichen Gott, und zwar ein Glaube, der sich auf keine Casuistik einläßt und nicht untersucht, ob ein Eid auch dann binde, wenn man mit Berufung auf ihn zu einer Handlung gezwungen wird, der nicht allein die Empfindung, sondern auch das Gewissen widerstrebt. (?? Eine dem Gewissen widerstrebende Eidespflicht wäre denn doch eine merkwürdige Sache!) — Und auf dieses dünnen Messers Schneide gedenkt man die Gesellschaftsordnung und den Staat zu bauen, ein Jahr nachdem der große Entrüstungssturm die ‚Auslieferung der Schule an die Kirche' verhütet hat, während doch der einfältigste Kirchenglaube allein jene unbedingte Eidestreue sichern kann, für die es auf freigeistigem Standpunkte gar keine Möglichkeit vernünftiger Begründung gibt."

Liberalismus endgiltig abgelaufen ist, solange sein verderbenbringender Geist die Regierungen hemmt und die Gesetzgebung beherrscht, wird die Socialdemokratie ihre Triumphe feiern und mit berechtigtem Hohn den Gegner überschütten, der Großes vollbracht zu haben glaubt, wenn er das lodernde Feuer mit einigen Tropfen Rosenwasser besprengt.

Die Socialdemokratie als Partei findet also in manchen bedauernswerthen Thatsachen des wirtschaftlichen Lebens die kräftigste Stütze und Förderung.

3. Aber auch als „Wissenschaft" will der Socialismus nur das getreue Abbild gegebener thatsächlicher Verhältnisse sein. Er beansprucht für sich den Charakter einer streng historischen Wissenschaft, welche den Verlauf der bisherigen Entwicklung der gesellschaftlichen Organismen zur objectiven Darstellung und zum richtigen Verständniß bringen soll, hinsichtlich der Zukunft nicht auf bloß theoretische Gründe hin, sondern nur insofern Anschauungen ausspricht und Forderungen aufstellt, als diese in den gegenwärtigen Zuständen bereits vorgebildet und keimweise enthalten sind.

So erklärt z. B. Friedrich Engels mit großem Nachdruck, Marx habe niemals seine communistischen Forderungen auf irgend welche Nutzanwendung der Ricardoschen Werththeorie gegründet, sondern allein auf den nothwendigen, sich vor unsern Augen täglich mehr und mehr vollziehenden Zusammenbruch der kapitalistischen Productionsweise [1]. Ebensowenig dürfe die natürliche Gleichberechtigung aller Menschen, welche für die ältern Formen des Communismus und Socialismus den philosophischen Stützpunkt bildete, als theoretische Unterlage der praktischen Forderungen des modernen Socialismus betrachtet werden [2].

---

[1] In der Vorrede zu Marx' „Elend der Philosophie" (Stuttg. 1885) S. x.

[2] Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Zürich 1886) S. 91 ff.

An einer andern Stelle freilich unterscheidet Engels zwischen dessen Inhalt und theoretischer Form: „Der moderne Socialismus ist seinem Inhalte nach zunächst das Erzeugniß der Anschauung einerseits der in der heutigen Gesellschaft herrschenden Klassengegensätze, andererseits der in der Production herrschenden Anarchie. Aber seiner theoretischen Form nach erscheint er anfänglich als eine weiter getriebene, angeblich consequentere Fortführung der von den großen französischen Aufklärern des 18. Jahrhunderts aufgestellten Grundsätze. Wie jede neue Theorie, mußte er zunächst anknüpfen an das vorgefundene Gedankenmaterial, so sehr auch seine Wurzel in den materiellen ökonomischen Thatsachen lag.“ [1] Wenn diese Worte irgend einen Sinn haben sollen, so belehren sie uns darüber, daß der moderne „wissenschaftliche“ Socialismus denn doch nicht über jene strenge Objectivität verfügt, deren er sich rühmt. Er betrachtet die Thatsachen des wirtschaftlichen Lebens nicht vorurtheilsfrei, sondern im Lichte eines ganz besonders gearteten,

---

[1] Engels, Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft (4. Aufl., Berlin 1891) S. 7. — Zur Vergleichung mögen auch einige Aeußerungen Liebknechts hier angeführt werden. Im Reichstage bezeichnete derselbe die Thatsachen des wirtschaftlichen Lebens als letztes Fundament des Socialismus: „Zeigt man uns, daß die thatsächlichen Verhältnisse anders sind, als wir sie schildern, dann ist die Socialdemokratie nichts, dann sind wir die Lügner, die Betrüger, als welche man uns hinstellt“ (Stenograph. Bericht 1875/76, S. 1087, Sp. 1). Auf dem Parteitage zu Halle betonte er dagegen ebensosehr die „Wissenschaft“, die wissenschaftliche Auffassung und Erklärung der Thatsachen als Grundlage der socialistischen Bestrebungen: „Die Wissenschaft ist für uns der Boden, auf dem wir unüberwindlich sind, wie es für jenen Riesen des Alterthums die Mutter Erde war. Die Wissenschaft ist die Mutter des Socialismus; wenn wir sie verlassen, sind wir verloren. Auf dem Boden der Wissenschaft und der Wirklichkeit sind wir unbesiegbar und werden alle unsere Feinde überwinden“ (Protokoll des Parteitages zu Halle S. 180 f.).

„vorgefundenen Gedankenmaterials“. Keineswegs begnügt er sich damit, die historisch gegebenen Verhältnisse festzustellen, das eine Factum aus dem andern zu erklären, — er will vielmehr hinabsteigen unter die an der Oberfläche sich ablösenden geschichtlichen Gestaltungen, um die in der Tiefe der historischen Bewegung wirkenden Kräfte zu erforschen, die Gesetze aufzusuchen, nach denen die großen gesellschaftlichen Organismen entstehen, sich entwickeln und untergehen.

4. Kurz, der moderne Socialismus ist keine Geschichtsbeschreibung von streng objectivem Gehalte, nicht bloße Darstellung historischer Thatsachen, sondern Geschichtsauffassung und Geschichtsphilosophie, und zwar eine Philosophie ganz besonderer Art, die zum Theil den aufklärerischen Ideen der französischen Denker entnommen ist, zum Theil beherrscht wird von dem materialistischen Monismus, namentlich aber von der Entwicklungsidee des Hegelschen Panlogismus.

Gerade der Socialismus kennt und offenbart am besten die volle Tragweite der atheistisch-materialistischen Weltanschauung für die gesamte Auffassung unserer ökonomischen, socialen und politischen Verhältnisse. Warum anders ist man denn — trotz aller Versicherungen, daß „Religion Privatsache sei“ — so rastlos bemüht, die gottlosen Lehren und Grundsätze der modernen Wissenschaft unter das Volk zu bringen, wenn nicht deshalb, weil die Führer der Partei von der Ueberzeugung durchdrungen sind, daß die gegenwärtigen Mißstände: die fortschreitende Concentration des Besitzes, die häufigen Krisen, die Unsicherheit der materiellen Existenzbedingungen für einen großen Theil der Bevölkerung, die oft drückende und unwürdige Lage der industriellen oder ländlichen Arbeiter, vom Standpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung aus eine wesentlich andere Gestalt und Form annehmen als im Lichte der christlichen Weltanschauung?

Wenn in der That, wie der Socialismus lehrt, die heutigen wirtschaftlichen Verhältnisse das schuldlose Ergebniß einer mit unabweisbarer Naturnothwendigkeit sich vollziehenden Entwicklung wären, wenn nicht Gott, nicht der vernünftige und freie Mensch, sondern allein das mechanische Arbeitsmittel die Welt beherrschte, wenn die wechselnde ökonomische Structur der Gesellschaft die Grundlage wäre, mit welcher der ganze Ueberbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen, der religiösen, sittlichen, philosophischen Vorstellungsweise einer jeden Epoche sich gänzlich umbildete und veränderte, dann fürwahr müßte jedweder Versuch einer socialen Reform ebenso vergebens und aussichtslos sein, wie andererseits jede Bekämpfung des Socialismus mit den bisherigen religiösen, moralischen, philosophischen Motiven zu einem lächerlichen Anachronismus würde.

Ist aber die christliche Geschichtsauffassung richtig, sind die heutigen Uebelstände keine naturgemäße Stufe einer mit absoluter Nothwendigkeit voranschreitenden Entwicklung, führen sich dieselben vielmehr auf den schuldbaren Mißbrauch der menschlichen Vernunft und Freiheit als auf ihren hauptsächlichsten Grund zurück, dann behält das Wort „Sanabiles fecit Deus nationes“ auch für unsere so sehr umdüsterte Gegenwart seine Geltung, und es bleibt in der Macht der Menschen, wenigstens allmählich die socialen Verhältnisse in befriedigender Weise umzugestalten. Dann ist aber auch das socialistische System keine Wissenschaft mehr, sondern nichts anderes als das krankhafte Erzeugniß einer irregeleiteten Phantasie und einer durch schwere Irrthümer umnachteten Vernunft.

5. Von diesem Standpunkte aus werden wir später die Widerlegung des Socialismus in Angriff nehmen. Nicht an die Polizei appelliren wir, nicht zum Kampfe mit Bajonetten und Kanonen rufen wir auf, sondern zu einer ruhigen, objectiven Prüfung der socialistischen Lehren. Wir werden nachweisen, daß die geistigen Führer der Socialdemokratie die that-

sächlichen Mißverhältnisse im heutigen Wirtschaftsleben zum Theil übertrieben, zum Theil gänzlich falsch beurtheilt haben, insbesondere aber, daß die materialistische Auffassung des menschlichen Lebens, des Staates, der Volkswirtschaft, überreich an innern Widersprüchen, vor der gesunden menschlichen Vernunft nicht bestehen kann.

Wir bestreiten nicht, daß auch der Nachweis der Unvereinbarkeit des sogen. „Zukunftsstaates", der communistischen Gesellschaftsordnung, mit den Anforderungen jeder höhern Cultur, mit Freiheit, Würde und Glück des Menschen, eine sehr wirksame und namentlich für populäre Darstellung höchst geeignete und fruchtbare Art der Widerlegung ist. Gleichwohl möchten wir in dieser Schrift den Schwerpunkt unserer Beweisführung in eine directe Bekämpfung der socialistischen „Wissenschaft" verlegen und nur im Anschluß an diese die praktische Unmöglichkeit einer dauernd auf Collectiveigenthum an den Productionsmitteln gegründeten Gesellschaftsordnung darzulegen versuchen.

Man wird mit Recht in den Lehren, welche unter dem Namen der „materialistischen Geschichtsauffassung" den Kernpunkt der socialistischen Weltanschauung bilden, eher ein *Symptom* jener schweren geistigen und sittlichen Krankheit unserer Zeit erblicken, als eine *Ursache* des Uebels, und darum von der Heilung der Seelen vermöge des Lichtes und der Kraft des Christenthums mehr erwarten als von einer wissenschaftlichen Widerlegung durch anerkannte Erfahrungsthatsachen und unanfechtbare Vernunftgründe. Ohne Zweifel würden die socialistischen Lehren nicht jenen gewaltigen Eindruck hervorgerufen haben, wenn nicht in den höhern sowohl wie in den niedern Klassen *das christliche Denken und Leben schon im voraus erschüttert gewesen* und die ungezügelte Leidenschaft, das rücksichtslose Begehren statt der Vernunft, des Gewissens, der Gottesfurcht zur Herrschaft ge-

langt wäre. Wie sehr aber auch das Antichristenthum dem socialistischen System die Wege bereitet haben mag, so läßt es sich dennoch nicht verkennen, daß die fatalistische Doctrin des Socialismus auch durch sich selbst eine gewisse Kraft besitzt, die Massen mit einer Art fanatischer Begeisterung zu erfüllen. Darum halten wir es für die heilige Pflicht derer, welchen das geistige und materielle Wohl unseres geliebten deutschen Volkes am Herzen liegt, nicht nur den richtigen Wegen einer gesunden Socialreform eifrigst nachzuforschen, sondern zugleich auch die innere Haltlosigkeit der socialistischen Lehren für alle, die sich der Wahrheit nicht absichtlich verschließen wollen, aufzudecken — eine Pflicht, welcher man heute sowohl auf protestantischer wie katholischer Seite mit edlem Eifer zu genügen sich bestrebt.

6. Indessen da tritt sofort ein neuer Einwand uns entgegen, ein Bedenken ganz eigenthümlicher Art, durch welches die neue „Wissenschaft" alle ihre Gegner mit einem Schlage mundtodt machen möchte.

Instinctiv fühlt der Socialismus, daß er nächst dem Christenthum keinen gefährlichern Gegner besitzt als den „gesunden Menschenverstand". Diesen höchst unbequemen Gegner unschädlich zu machen, ist sein eifrigstes Bestreben. Darum belehren uns z. B. Paul Fischer und vor ihm Friedrich Engels, wie die Gesetze der Logik nichts anderes seien denn die in das menschliche Bewußtsein übersetzten Gesetze der Bewegung der wirklichen Welt. Die logische Weiterentwicklung der aus den ökonomischen Vorgängen abstrahirten Grundbegriffe muß daher der thatsächlichen ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft entsprechen. Ist dies der Fall, decken sich die logische und historische Entwicklung (wie z. B. in Marx' „Kapital"), so wird die Richtigkeit der Darstellung unumstößlich. Daher die Unangreifbarkeit des Marxschen Systems[1].

---

[1] Die Marxsche Werththeorie (Berlin 1889) S. 8.

Ganz recht! in der Uebereinstimmung unseres Denkens mit der objectiven Wirklichkeit besteht die logische Wahrheit, und insofern darf eine auf Wahrheit beruhende Darstellung als „unumstößlich" bezeichnet werden. Allein Fischer wollte offenbar das menschliche Wissen nicht bloß mit einer wenig bedeutsamen Tautologie bereichern, nicht etwa die Unanfechtbarkeit der Marxschen Gedankenreihen als eine des Beweises nicht bedürftige Thatsache behaupten. Seine Absicht ging weiter, indem er gerade aus der materialistischen Geschichtsauffassung heraus einen Grund für jene angebliche „Unangreifbarkeit" herzuleiten versuchte.

Appellirt man nämlich den socialistischen Lehren und Forderungen gegenüber an die gesunde Vernunft, so wird stets mit Hohn und Spott geantwortet, daß eine solche Berufung der „Wissenschaft" widerspreche, da ja nichts beständig, sondern alles, Religion und Sittlichkeit, Recht und Wahrheit, in steter Veränderung begriffen sei. Die veraltete Wahrheit und Sittenlehre der heutigen, ihrem Untergange schnell entgegeneilenden Epoche der Warenproduction und bürgerlichen Gesellschaft bilde darum für die kommende neue Zeit, ihre Anschauungen und Einrichtungen keinen entsprechenden Maßstab mehr. Mit der gänzlich umgestalteten ökonomischen Structur der zukünftigen Gesellschaftsordnung werde eine neue Wahrheit und Logik erstehen, die als einzig genaues Abbild der neuen Zeit den allein richtigen Maßstab für die Beurtheilung der veränderten Verhältnisse im einzelnen zu bilden geeignet sei. Damit ist nun allerdings jedem heute vorgebrachten Einwande gegen die socialistischen Lehren die Spitze abgebrochen. Man kann ja stets mit triumphirendem, skeptischem Lächeln jeden unbequemen Angreifer auf die „zukünftige" Logik, die neuen Denkgesetze der kommenden, ökonomisch und darum auch geistig ganz und gar umgestalteten Epoche verweisen.

Eines nur haben Engels und Fischer dabei übersehen, daß nämlich der Einwand nicht bloß den Gegner trifft, sondern auch die „Wissenschaft" des heutigen Socialismus selbst in leeren Dunst auflöst. Gilt für den Gegner nur die zukünftige, neue Logik, so wird selbstverständlich nicht minder der Socialismus eben diese neue Wahrheit, diese neuen Denkgesetze abwarten müssen, ehe er für sein System, seine Theorien, seine Beweisführungen irgend welche Geltung und Glaubwürdigkeit beanspruchen darf. Will er aber heute schon uns belehren, so muß er folgerichtig gestatten, daß auch wir unsererseits heute schon jene so gepriesene „Wissenschaft" etwas genauer zu prüfen uns unterfangen — um so mehr, da der sogen. „wissenschaftliche" Socialismus absolut nicht über neue Ideen und Waffen verfügt, sondern lediglich ein buntscheckiges Durcheinander von Elementen darstellt, welche eingestandenermaßen der liberalen, „bürgerlichen" Philosophie und Oekonomie sowie ältern socialistischen Theorien entlehnt sind.

2. Der Socialismus als Liberalismus des vierten Standes.

1. Der spanische Philosoph Jakob Balmes[1] hat einmal gesagt, es gebe Zeiten, die noch verderblicher seien als die Revolutionszeiten. Und in der That, das größte Unglück für ein Volk ist es nicht, unter den Umwälzungen und Empörungen einer stürmischen Zeit seinen materiellen Interessen, seinem Wohlstande tiefe Wunden geschlagen, ein politisches System stürzen, das Blut seiner Söhne auf den Schlachtfeldern fließen zu sehen. Das größte Unglück ist es, „wenn die geistige und moralische Existenz der Gesellschaft an ihrer Wurzel angegriffen wird; wenn mitten in der Wonne des Friedens,

[1] Vermischte Schriften. Uebersetzt von J. Borscht. III (Regensburg 1855), 44 ff.

bei allen materiellen Fortschritten, sogar mitten in der Entwicklung des öffentlichen Glückes und Wohlstandes der Nation der religiöse Glauben untergraben und vernichtet, die moralischen Ideen verkehrt, die Geister in den sinnlichen Vergnügen entnervt, der Hochmuth und der Luxus über die Maßen gesteigert werden; wenn bei allem diesem die socialen und häuslichen Bande gelockert und oft durchrissen werden; wenn die Verehrung des Mammon die öffentliche Weihe erhalten hat; wenn die schändlichsten Laster auch ihre Apotheose durch die Schändung der Künste und die Entehrung der Wissenschaft haben; wenn die Selbstsucht die Stelle der Tugend ersetzt; wenn endlich die Kleinlichkeit, die Feigheit, die Arglist und die Schmeichelei an die Stelle der edlen und großherzigen Gefühle getreten sind". Kurz, schlimmer als alle Revolutionen wirken die revolutionären Ideen, sobald diese einmal in das Gewand der ruhigen, kalten Wissenschaft gekleidet, zugleich als „öffentliche Meinung" des Volkes Geist und Leben beherrschen. Dann wird die Revolution aus einer acuten Krankheit zum chronischen Uebel der Zeit, dehnt sich aus zu einer weiten, Jahrhunderte umspannenden Revolutionsperiode, die ihr Ende erst erreicht, wenn endlich das tödliche Gift, die schleichende Krankheit durch ein Eingreifen höherer Mächte überwunden oder aber die Nation als solche vom Schauplatz der Geschichte verschwunden ist.

2. In diesem Lichte wird sich ohne Zweifel die Entwicklung der europäischen Staaten seit den letzten vier Jahrhunderten dem Geiste des Historikers darstellen müssen.

Es ist der „Liberalismus" im weitesten Sinne des Wortes, wie man in den Gemächern der Frau von Staël den Kampf der ungebundenen Freiheitslust gegen jede göttliche und Gottes Stelle vertretende menschliche Autorität euphemistisch genannt, welcher jener nahezu vierhundertjährigen Revolutionsperiode ihr charakteristisches Gepräge verliehen und

die tiefste Quelle all ihres religiösen, politischen und socialen Elendes geworden ist.

Wir sind keineswegs der Ansicht, daß speciell der Reformation allein die ganze Schuld der beklagenswerthen Verirrungen, welche man unter dem ganz generellen Namen „Liberalismus“ zusammenfassen mag, zugeschrieben werden dürfe. Bereits vor dem Auftreten der Reformatoren hatte das Liebäugeln mit den Lehren und Einrichtungen des antiken Heidenthums begonnen. Ja ohne die hierdurch bewirkte Ausleerung des kirchlichen Geistes, ohne Renaissance und Humanismus und die durch sie herbeigeführte Entfremdung gegenüber dem christlichen Denken und Handeln wäre Luthers kühnes Unternehmen ohne beträchtliche Folgen geblieben. Gleichwohl liegt es uns andererseits ferne, bestreiten zu wollen, daß der reformatorische Ansturm gegen die überlieferte kirchliche Autorität, welche mehr als anderthalbtausend Jahre im Glauben der christlichen Völker für die höchste, von Gott angeordnete geistige und sittliche Gewalt gegolten hatte, bei der engen Verbindung der Wissenschaft sowie aller Gesellschafts- und Lebenskreise mit der christlichen Kirche eine geradezu gewaltige, alles umfassende Erschütterung nothwendig zur Folge haben mußte. Heute ist diese Wahrheit so ziemlich unbestritten. In seiner „Geschichte der preußischen Politik“ [1] schreibt der Protestant Johann Gustav Droysen

[1] II^b, 100. — Aehnlich urtheilen auch die Protestanten Wolfgang Menzel, Heinr. Leo u. a. Vgl. ebenfalls Louis Blanc in der Einleitung seiner Geschichte der französischen Revolution (Hist.-polit. Bl. Bd. IX), und Fehr über „die Entwicklung und den Einfluß der politischen Theorien“ S. 855. — Ueber den Zusammenhang der Reformation mit den spätern Umwälzungen schreibt Alzog (Kirchengesch. II [8. Aufl., Mainz 1867], 542): „Die Folgen der Reformation wurden erst recht handgreiflich, als ihre Principien sich von dem Gebiete der Religion auf die Politik übertrugen. Recht augenscheinlich charakterisirt sich die französische Revolution als eine weitere Entwicklung und Folge der Reformation. Die ersten Organe

über jenen Abfall von der katholischen Kirche und dem Glauben unserer Väter: „Die Gewohnheiten, die Meinungen, die Ordnungen in Staat und Familie, das ganze Leben der Menschen, unermeßliche Güter, alles stand in diesem hierarchischen System, das nun in seinen Grundlagen bebte. Es gab nichts, das nicht miterschüttert, bis in sein innerstes Wesen, in dem Gedanken seines Daseins getroffen wurde. So begann ein unabsehbares Werk. Es hat nie eine Revolution gegeben, die tiefer eingewühlt, furchtbarer zerstört, unerbittlicher gerichtet hätte."

3. Der Protestantismus hatte das Princip der individuellen Selbsthilfe auf dem Gebiete der religiösen Erkenntniß proclamirt. Der Mensch trat autonom, unbehindert durch eine kirchliche Lehrautorität, dem göttlichen Worte gegenüber. Jeder wählte, gestützt auf das „testimonium internum Spiritus Sancti", unter dem vorgeblichen Beistande des Heiligen Geistes, aus der Heiligen Schrift, was gerade seiner individuellen Einsicht entsprach. Die Verschiedenheit des Bekenntnisses wurde dadurch zum wesentlichen Merkmal des Protestantismus, weil keine bloß menschliche Autorität unbedingten Glauben fordern konnte und durfte.

---

derselben, Luther, Ulrich v. Hutten, Franz v. Sickingen, Thomas Münzer, hatten bereits mit einer Umwälzung der bestehenden politischen Verhältnisse begonnen, welche alsdann durch die gewaltthätig ausgeübte Einziehung der Kirchengüter und Säcularisation seitens der Fürsten fortgesetzt wurde. Hatte man hinsichtlich der Kirche in der Reformation mit der geschichtlichen Vergangenheit gebrochen, warum sollte man die geschichtlichen Verhältnisse des Staates ängstlicher respectiren, zumal bei der Glaubens- und Zügellosigkeit der nachfolgenden Zeiten? Auch waren die Ideen der französischen Jakobiner von Freiheit und Gleichheit schon bestimmt genug unter Münzers Anführung in allen Formen ausgeprägt, und selbst in der Verachtung und dem Hasse gegen das Königthum fanden die französischen Clubbisten bei Luther in Wort und That ein beredtes Vorbild."

Als nun dennoch die englische Episkopalkirche, statt freie Forschung zu erlauben, diesen unbedingten Glauben an ihre 39 Artikel forderte, erhob sich zum Schutze des gefährdeten individualistischen Princips eine lebhafte Opposition, die einerseits zur Zerklüftung der Staatskirche in verschiedene Secten führte, andererseits die Hochachtung vor dem idealen und übernatürlichen Inhalte des Christenthums immer mehr untergrub. Dazu kam der seit Baco von Verulam (1561—1626) das philosophische Denken beherrschende Empirismus, die ausschließliche Verherrlichung der Erfahrungserkenntniß.

Hatte der Liberalismus in Deutschland vornehmlich gegen die katholische Kirche und die kirchliche Lehrautorität gekämpft, so richtete das englische Freidenkerthum nunmehr seine Angriffe namentlich gegen die kirchliche Wissenschaft und das Christenthum überhaupt. Empirische Philosophie und freie Forschung auf dem Gebiete der christlichen Lehre hatten hier den Boden bereitet für jenen deistischen Naturalismus, dessen Vorkämpfer Herbert von Cherbury (1561—1648), Tindal (1657—1733), Toland (1669—1722), Woolston (1669—1731), Chubb (1679—1747), Bolingbroke (1672—1751) u. s. w. meist unter Beibehaltung des christlichen Namens, ja zuweilen mit großen Lobsprüchen auf die Lehren und Verdienste des Christenthums, dieses dennoch gänzlich seines übernatürlichen Charakters, seines positiven Gehaltes entkleideten [1].

Wie in Deutschland die neue Bewegung den ihr eigenthümlichen politisch- und social-revolutionären Charakter in den ungeheuerlichen Ausschreitungen der Wiedertäufer und des Bauernkrieges gleich anfangs offenbarte, so warf auch in England die religiöse Freidenkerei bald ihre Schatten auf das

[1] Vgl. *John Leland*, D. D., A View of the principal Deistical Writers. London 1754.

politische Gebiet. Milton (1608—1674) vertheidigte die Souveränität des Volkes und die Revolution. Hobbes (1588 bis 1679) lehrt, daß der Staat aus einem bloßen Vertrage entspringt. Harrington (1611—1677) und Algernon Sidney (1622—1683) kämpfen für die republikanische Staatsform, während John Locke (1632—1704) die constitutionelle Theorie von der Theilung der gesetzgebenden und vollziehenden Gewalt zwischen Volk und König zu begründen versucht. Schon 1642 hatte England seine erste Revolution, der bald die größere, sogenannte „glorreiche" Revolution von 1688 folgte.

4. Noch gewaltiger wirkten die revolutionären Ideen seit dem 18. Jahrhundert in Frankreich. Von dort aus verbreiteten sie sich in alle romanischen Länder und übten auf deren innere Entwicklung den verderblichsten Einfluß aus.

Im Mittelpunkte des religiösen und politischen Radicalismus steht hier vor allem Voltaire (1694—1778). Durch seinen Verkehr mit dem charakterlosen, liederlichen und herrschsüchtigen Lord Bolingbroke hatte er einen wilden Haß gegen das Christenthum eingesogen, dessen reine Lehre seinen sittenlosen Lebenswandel aufs schärfste verurtheilte. In der 28bändigen Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers[1] eröffneten Voltaire und seine „philosophischen" Freunde einen literarischen Kampf gegen die religiösen und politischen Traditionen ihres Landes, bei dem man in der That nicht weiß, ob die Leichtfertigkeit der Beweisführung oder die Verruchtheit der Gesinnung mehr unsere Entrüstung und Verachtung verdient. Das einzige Band, welches jene verkommenen Literaten vereinigte, bildete, statt jeder gemeinsamen Ueberzeugung, lediglich der in aller Herzen lodernde Gotteshaß. Voltaire war Deist, d'Alembert

[1] Paris 1751—1772.

Skeptiker, Diderot und Lamarck halbe Pantheisten, Holbach, Lamettrie und Helvetius Materialisten. Sie trafen aber, wie später Condorcet, Volney u. s. w., in dem Bestreben zusammen, was bisher für ehrwürdig galt, in den Koth zu ziehen und besonders auf jede Weise den christlichen Glauben und das christliche Sittengesetz als lächerlich, abgeschmackt und vernunftwidrig darzustellen [1].

Hatte man sich in England ernstlicher bemüht, der „Aufklärung" den Charakter einer „Geheimlehre" der höhern Stände zu geben, „damit der Pöbel das Eigenthum achte und den Gesetzen gehorche", so ergoß sich in Frankreich der breite Strom des Verderbens um so schneller durch alle Schichten der Bevölkerung. Die Früchte ließen nicht lange auf sich warten, namentlich nachdem J. J. Rousseau (1712—1778) neben der Naturreligion die allgemeine Gleichheit und die unveräußerliche Souveränität des Volkes verkündet hatte. Mit blutigen Zügen hat die große französische Revolution das Facit des aufklärerischen Freidenkerthums in die Blätter der Geschichte eingetragen.

5. Aber die französische Revolution war nur eine neue Etappe, nicht der Endpunkt der 400jährigen Revolutionsperiode. Sie führte die revolutionären Ideen, die sogen. „Grundsätze von 1789" [2] zum Siege, ohne den menschlichen Geist zu befriedigen, das verlorene Glück der Menschheit wiederzubringen.

---

[1] Dr. Eugen Jäger, Die französische Revolution I (Berlin 1890), 189 ff. *Taine,* Les origines de la France contemp. (L'ancien régime. 3e édit., Paris 1876) p. 266 s.

[2] Unter diesen „Grundsätzen von 1789" verstand man zunächst die sogen. „Menschenrechte", welche die Revolution an die Spitze der Verfassung von 1789 gestellt hatte.

Art. 1. Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben frei und gleich.

Art. 2. Der Zweck jedes politischen Gemeinwesens ist die Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen.

Der Socialist **Friedrich Engels** hat die Enttäuschung, welche der Revolution folgte, kurz und treffend geschildert: „Die

---

Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigenthum, die Sicherheit und der Widerstand gegen Unterdrückung.

Art. 3. Das Princip aller Autorität ruht in der Nation.

Art. 4. Die Freiheit besteht in der Macht, alles zu thun, was andern nicht schadet.

Art. 5. Das Gesetz darf nur Handlungen verbieten, die der Gesellschaft schädlich sind.

Art. 6. Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, entweder persönlich oder durch Stellvertreter an der Abfassung der Gesetze theilzunehmen.

Art. 10. Niemand darf um seiner Meinung willen, selbst wenn sie die Religion betreffen sollte, beunruhigt werden, außer wenn die Kundgebung derselben die vom Gesetz angeordnete Ruhe gefährdet.

§ 11. Die freie Mittheilung der Gedanken und Ansichten ist eines der kostbarsten Rechte des Menschen; jeder Staatsbürger darf demnach frei sprechen, schreiben und drucken; nur muß er sich in den vom Gesetz vorgesehenen Fällen über den Mißbrauch dieser Freiheit verantworten.

Art. 15. Die Gesellschaft ist berechtigt, von jedem öffentlichen Beamten über seine Verwaltung Rechenschaft zu fordern.

Außer diesen „Menschenrechten" sowie einigen radicalen Forderungen in Bezug auf die Einrichtung eines religionslosen Volksunterrichts, die Verstaatlichung der Armenpflege, Trennung von Kirche und Staat zählte man zu den „Grundsätzen von 1789" insbesondere auch die Lehren der 1758 von **Quesnay** gegründeten Physiokratenschule, welche außerdem durch **Mercier de la Rivière**, **Dupont de Nemours** und **Turgot** vertreten wird. Die Emancipation des wirtschaftlichen Lebens von dem göttlichen Sittengesetze und der staatlichen Rechtsordnung, die ausschließliche Herrschaft einer „natürlichen" Ordnung und der Naturtriebe des Menschen auf dem Gebiete der Volkswirtschaft, die radicale Beseitigung des Feudalismus, der Corporationen und Zünfte, der Privilegien und Monopole war der Grundgedanke des Physiokratismus, der später seitens der „klassischen Nationalökonomen" A. **Smith**, **Ricardo**, **Malthus**, **Bastiat**, insbesondere aber durch die manchesterliche Doctrin weiter entwickelt wurde und thatsächlich zur unbeschränkten Freiheit des Kapitals auf ökonomischem Gebiete führte.

großen Männer, die in Frankreich die Köpfe für die kommende Revolution klärten, erkannten keine äußere Autorität an, welcher Art sie auch sei. Religion, Naturanschauung, Gesellschaft, Staatsordnung, alles wurde der schonungslosesten Kritik unterworfen; alles sollte sein Dasein vor dem Richterstuhle der Vernunft rechtfertigen oder aufs Dasein verzichten. . . . Als nun die französische Revolution diese Vernunftgesellschaft und diesen Vernunftstaat verwirklicht hatte, stellten sich die neuen Einrichtungen . . . keineswegs als absolut vernünftige heraus. Der Vernunft*staat* war vollständig in die Brüche gegangen. Der Rousseausche Gesellschaftsvertrag hatte seine Verwirklichung gefunden in der Schreckenszeit, aus der das an seiner eigenen politischen Befähigung irre gewordene Bürgerthum sich geflüchtet hatte, zuerst in die Corruption des Directoriums und schließlich unter den Schutz des napoleonischen Despotismus. Der verheißene ewige Friede war umgeschlagen in einen endlosen Eroberungskrieg. Die Vernunft*gesellschaft* war nicht besser gefahren. Der Gegensatz von reich und arm, statt sich aufzulösen im allgemeinen Wohlergehen, war verschärft worden durch die Beseitigung der ihn überbrückenden zünftigen und andern Privilegien und der ihn mildernden kirchlichen Wohlthätigkeitsanstalten. Die jetzt zur Wahrheit gewordene ‚Freiheit des Eigenthums von feudalen Fesseln' stellte sich heraus für den Kleinbürger und Kleinbauern als die Freiheit, dies von der übermäßigen Concurrenz des Großkapitals und des Großgrundbesitzes erdrückte kleine Eigenthum an eben diese großen Herren zu verkaufen und so für den Kleinbürger und Kleinbauern sich zu verwandeln in die Freiheit *vom* Eigenthum. Der Aufschwung der Industrie auf kapitalistischer Grundlage erhob Armut und Elend der arbeitenden Klassen zu einer Lebensbedingung der Gesellschaft. Die bare Zahlung wurde mehr und mehr, nach *Carlyles* Ausdruck, das einzige Bindeglied der Gesellschaft. Die Zahl der Verbrechen nahm zu von Jahr zu

Jahr. ... Der Handel entwickelte sich mehr und mehr zur Prellerei. Die ‚Brüderlichkeit‘ der revolutionären Devise verwirklichte sich in den Chikanen und dem Neid des Concurrenzkampfes. An die Stelle der gewaltsamen Unterdrückung trat die Corruption, an die Stelle des Degens, als des ersten gesellschaftlichen Machthebels, das Geld. ... Kurzum, verglichen mit den prunkhaften Verheißungen der Aufklärer erwiesen sich die durch den ‚Sieg der Vernunft‘ hergestellten gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen als bitter enttäuschende Zerrbilder. Es fehlten nur noch die Leute, die diese Enttäuschung constatirten, und diese kamen mit der Wende des Jahrhunderts."[1] Zunächst Saint-Simon, Fourier, Robert Owen, die Vertreter des „utopischen Socialismus", wie Engels sie nennt. Dann Rodbertus als Hauptrepräsentant des modernen Staatssocialismus, und Karl Marx, der Theoretiker des demokratischen Socialismus, der heutigen „Socialdemokratie".

Wir finden in den Schriften dieser neuen Volksbeglücker mehr oder minder dieselben „prunkhaften Verheißungen", durch welche die französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts das Volk bethörten. Wenn es je gelingen sollte, den gepriesenen „Zukunftsstaat" irgendwo wirklich zu etabliren, so würden ohne Zweifel gar bald auch die durch den siegreichen Durchbruch des socialistischen Gedankens hergestellten gesellschaftlichen Einrichtungen sich ebenfalls als „bitter enttäuschende Zerrbilder" erweisen müssen.

Jedenfalls bezeichnet der moderne Socialismus den Abschluß der 400jährigen Revolutionsperiode, weil er die denkbar letzten Consequenzen der revolutionären Ideen des Liberalismus zieht. Mit ihm endet jene Ideenwanderung, welche in

---

[1] Engels, Die Entwicklung des Socialismus rc. (4. Aufl., Berl. 1891) S. 7. 10. 11.

Europa mehr Trümmer aufgehäuft, gewaltigere Umwälzungen hervorgerufen hat als einst die Völkerwanderung; und sie endet merkwürdigerweise wieder in demselben Lande, von dem sie ihren Ausgang genommen, wenigstens die ersten, mächtigern Impulse empfangen hat — in Deutschland.

6. Durch den Sieg der „Lehren und Grundsätze von 1789“, die bis zur Stunde das Evangelium der Bourgeoisie bilden, hatte der Liberalismus alle Gebiete des menschlichen Denkens und Handelns, das religiöse, philosophische, politische und ökonomische, für sich erobert. Die individuelle Vernunft betrachtete sich als autonom unter jeder Rücksicht. Frei bestimmt sie den Inhalt ihres Glaubens. Sie ordnet den innern Menschen durch selbsteigene Sittengesetze, den kategorischen Imperativ, eine unabhängige Moral ohne Bezugnahme auf Gott. Das äußere Rechtsgebiet wird endgiltig dem „Staatsgesetze“, d. i. dem autonomen Gesamtwillen, unterworfen. Der Staat hört auf, als Verwirklichung einer von Gott gewollten, sittlichen Ordnung zu gelten. Er ist durch und durch ein bloßes Menschenwerk, ohne sittliche und religiöse Weihe, ohne eine andere Grundlage seiner Autorität als den freien Willen des Volkes. Hier aber war der Punkt schon erreicht, wo die gepriesene „Freiheit“, der Revolution kostbarste Gabe, logisch und praktisch in ihr Gegentheil umschlagen mußte.

Ist das Individuum autonom im Reiche des Denkens, der Religion, der Sitte, gibt es für den Einzelnen kein höheres, göttliches Gesetz, dann entbehrt auch die Gesamtheit, der Staat, jeder Schranke, die durch höhere Gewalten ihm etwa gezogen wäre. Er ist frei, unabhängig, allmächtig — mächtig wenigstens so weit, als seine Kanonen reichen.

Von der absoluten Freiheit des Individuums ausgehend, endigt darum der Liberalismus mit der Aufsaugung der wesentlichsten Rechte einer jeden freien Persönlichkeit durch den absolutistischen Staat; und zwar keineswegs bloß in der

Theorie, indem er der „Majestät des Staatsgesetzes" gegenüber jede Berufung auf ein höheres, auch die Staatsgewalt bindendes Recht verwirft, die Pflicht einer „unbedingten" Unterwerfung unter die Machtgebote des modernen Staates verkündet, sondern auch praktisch durch brutale Unterdrückung dessen, was immer seinem „Fortschritt" und seinem Vortheil im Wege stand.

Nur auf einem einzigen Gebiete unterließ es der Liberalismus, die absolutistischen Folgerungen seiner Lehren zu ziehen, der „Majestät" des staatlichen Gesetzes seine Anerkennung zu zollen. Hier durfte die staatliche Rechtsordnung nur die äußersten Linien markiren, soweit die Existenz der Gesellschaft, die Fortdauer der Besitzverhältnisse, es erheischte. Darüber hinaus aber sollte in dem Bereiche ökonomischer Thätigkeit und wirtschaftlichen Strebens alles der „Natur", dem Naturinstincte der Selbstliebe, dem natürlichen Erwerbstriebe des Menschen überlassen bleiben. Man erfand zu diesem Zwecke ein neues „Naturrecht", sprach von den ewigen „Naturgesetzen" der wirtschaftlichen Ordnung, um jede unbequeme Einmischung der Staatsgewalt allsobald als „unnatürlich" brandmarken zu können. So schuf man thatsächlich einen Zustand der Unnatur, welcher in schneidendem Widerspruche zum alten, christlichen Naturrechte sogar der brutalsten Selbstsucht freie Bahn verschaffte und den kapitalistischen Egoismus ungehindert an der Qual und den Leiden seiner Opfer sich weiden ließ.

Würden heute, in letzter Stunde noch, alle bessern Elemente der Gesellschaft sich muthig und opferfreudig um das Banner der christlichen Kirche und des christlichen Staates scharen zum heißen, aber ganz gewiß siegreichen Kampfe gegen den Liberalismus — die verkörperte Revolution auf dem Gebiete des Denkens, der Religion, der Politik, der Volkswirtschaft —, eine friedliche Lösung der die Zeit beherrschenden socialen Fragen wäre auch jetzt noch möglich. Andernfalls aber wird der Krater der Revolution sich nicht eher schließen,

als bis durch die Socialdemokratie die letzten, absolutistischen Consequenzen des Liberalismus auch für das wirtschaftliche Leben in der Praxis gezogen sind und sich als ein Verderben der menschlichen Gesellschaft erfahrungsmäßig bewiesen haben.

7. Es ist von jeher das Bestreben der socialistischen Agitatoren gewesen, den wahren Charakter der socialistischen Bewegung in Dunkel zu hüllen, um sich in den Augen der getäuschten Menge den Nimbus eines ersehnten Retters aus socialer Noth verschaffen zu können. Vor Gericht gefragt, was denn eigentlich der Socialismus sei, antwortete Proudhon: „Jedes Bestreben nach Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ Aus demselben Grunde war man auch unablässig bemüht, die Gegensätzlichkeit des Socialismus gegen die individualistische Ungebundenheit der liberalen, kapitalistischen Epoche hervorzuheben, mit glühenden Farben die glückliche Zeit zu schildern, in welcher durch eine zielbewußte Gesamtleitung die Production planmäßig geregelt und jene schreckliche Anarchie auf wirtschaftlichem Gebiete, unter der wir alle seufzen, beseitigt werden soll.

Aber man beachte wohl, dieser Gegensatz besteht nur zwischen dem ökonomischen Liberalismus und der Socialdemokratie, nicht zwischen Socialismus und Liberalismus schlechthin. Es ist nicht einmal in dieser Beschränkung ein eigentlich principieller Gegensatz, sondern nur ein Gegensatz der Folgerungen und Forderungen, die aus genau denselben Principien gezogen werden, — im Interesse einer Klasse, der Bourgeoisie, seitens des Liberalismus, im Interesse des absoluten Freiheits- und Gleichheitszustandes „aller“ seitens des demokratischen Socialismus.

Wenn daher v. Schäffle in seiner „Quintessenz des Socialismus“ den Satz aufstellte: „Das *A* und *Ω* des Socialismus ist die Verwandlung der privaten Concurrenzkapitale in einheitliches Collectivkapital“ [1], so hatte er damit allerdings

[1] Quintessenz S. 12.

das *Ω* des Socialismus richtig bezeichnet, hinsichtlich des *A* jedoch in bedauerlicher Weise sich getäuscht. Die Feindschaft zwischen ökonomischem Liberalismus und modernem Socialismus erschöpft nicht dessen ganzen Begriff, deckt sein eigentliches und innerstes Wesen keineswegs auf. Wäre der sogen. Socialismus nichts anderes als ein noch so schroffer Protest gegen den „Kampf ums Dasein“ im Sinne des ökonomischen Liberalismus, wäre er nur das Verlangen nach einer gerechtern Gestaltung des socialen Lebens, forderte er lediglich die schärfere Betonung und praktische Geltendmachung der socialen Pflichten und Zusammenhänge, begnügte er sich mit einer noch so tief greifenden, aber immerhin gesunden und organischen Umbildung des gesamten Erwerbslebens — wir würden vielleicht die ungestüme und leidenschaftliche Art, mit der er seinen Plänen zum Siege verhelfen will, tadeln müssen — jedoch principiell ganz und voll auf seiten eines solchen Socialismus stehen. Aber nein, nichts von alledem ist der moderne Socialismus. Genau so wie der Liberalismus geht der Socialismus entweder von einer falschen Analyse der menschlichen Natur, ihrer Instincte und Triebe aus oder setzt doch wenigstens in seiner Geschichtsphilosophie diese falsche Analyse voraus, indem er kein höheres, letztes Ziel, kein höheres Gesetz, keine edlere Lebensaufgabe kennt als den individuellen Genuß, die materielle Befriedigung. Und wenn seine praktischen Forderungen schließlich noch despotischer erscheinen als die Leistungen des „modernen Staates“, wenn er nicht nur die Religion, die Erziehung, die Ehe, die Wissenschaft, sondern auch jede ökonomische Selbständigkeit, jede freie Selbstbestimmung der Individuen und der Associationen auf wirtschaftlichem Gebiete, jedes corporative Mittelglied zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit in den Abgrund des absolutistischen Staates oder der absolutistischen „Gesellschaft“ versenken will, so geschieht das nicht so sehr eines Princips wegen, sondern weil er es im angeblichen Interesse des vierten Standes

für vortheilhafter hält, die absolutistischen Consequenzen des Liberalismus ganz und voll — auch für das ökonomische Gebiet — zu ziehen. Hatte die liberale Bourgeoisie den Staatsabsolutismus zu ihrem eigenen Nutzen zu verwenden wie zu beschränken verstanden und demgemäß bei aller Verherrlichung der Staatsomnipotenz der berechtigten Einwirkung des Staates auf das Erwerbsleben gegenüber sich ablehnend verhalten, so nutzt der Socialismus genau eben diesen selben Absolutismus gegen die Bourgeoisie und zum Vortheile des Proletariates aus[1].

Zwischen Liberalismus und Socialismus besteht also im Grunde genommen kein wesentlicher, principieller Unterschied. Der ganze Gegensatz zwischen beiden führt sich auf die Verschiedenheit der praktischen Schlußfolgerungen zurück, indem der Socialismus unter den aus den liberalen Principien als letzte Consequenz sich ergebenden Staatsabsolutismus auch das wirtschaftliche Leben und Streben der Menschen zu beugen sich bestrebt.

Wir halten es gerade im gegenwärtigen Augenblicke für eine Sache von höchster Bedeutung, daß man sich immer wieder auf dieses wahre Verhältniß besinnt. Hat man sich doch — in einzelnen Fällen wenigstens — so weit verirrt, daß man den officiellen Vertretern des Liberalismus den Namen einer „staatserhaltenden" Partei zuerkannte und von diesen Todfeinden der christlichen Gesellschaftsordnung sowie des wahren Volkswohles, von den Verfechtern revolutionärer Ideen Schutz und Stärkung der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung erwartete.

Wie bitter und scharf auch die Feindschaft der heutigen socialdemokratischen Partei gegenüber den liberalen Parteien sich äußern mag, der Socialismus als System ist identisch mit dem Liberalismus, ist nichts anderes als der Liberalismus

---

[1] Vgl. A. M. Weiß, Sociale Frage und sociale Ordnung II (3. Aufl.), 643 f.

consequent durchgeführt, der Liberalismus, wie er sich darstellt im Geiste des Proletariers, kurz, der Liberalismus des vierten Standes. Wer darum den Socialismus erfolgreich bekämpfen will, der richte seinen Angriff gegen den Liberalismus. Nicht in sich selbst, sondern nur in und mit dem Liberalismus wird der Socialismus endgiltig überwunden.

8. Unsere Auffassung ist keineswegs neu. Vor allem war es der hochselige Bischof von Mainz, Wilhelm Emmanuel v. Ketteler, welcher derselben wiederholt Ausdruck verliehen hat. Wir erinnern nur an eine wahrhaft klassische Stelle in der Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christenthum“[1]:

„Wenn es keinen persönlichen Gott gibt, oder wenn es wahr ist, daß die Frage über die Existenz Gottes noch ein wissenschaftliches Problem ist; wenn also der Standpunkt sämtlicher europäischen Regierungen, die auf allen Lehrkanzeln der Hochschulen unserer gesamten deutschen Jugend diese Frage als Postulat der Wissenschaft in Zweifel ziehen lassen, wenn der Materialismus und der Pantheismus berechtigt sind; wenn alle jene, die da dem Freigemeindlerwesen huldigen, wenn die große liberale Partei recht hat, so ist das ganze Privateigenthumsrecht mit allen Gesetzen, die dasselbe reguliren, lediglich und ausschließlich ganz und gar Menschenwille und nichts als Menschenwille, und ich sehe nicht ein, welches begründete Bedenken man dann erheben will, wenn die Masse der Menschen, die kein Eigenthum besitzen, einmal durch Majorität den Beschluß faßt, daß die Besitzenden ihnen einen Theil als Anleihe überlassen sollen[2]. In diesem Falle kann es nicht ausbleiben, daß sie später noch weiter gehen und statt der Anleihe einen Theil als Eigenthum fordern. Das kann sogar geschehen, ohne deshalb das Naturgesetz des Eigenthumsrechtes zu bestreiten

[1] 2. Aufl. (Mainz 1864) S. 74 ff.

[2] Lassalle, den v. Ketteler im Auge hat, forderte zunächst nur einen Staatscredit zur Errichtung von Productivgenossenschaften.

und infolge einer so beliebten Deutung desselben. Es hängt dann alles von der Majorität ab, und sie hat namentlich auch über die Frage der Erbfolge des Eigenthums, d. h. darüber zu entscheiden, ob und inwiefern das Naturgesetz die Anerkennung des Erbrechtes mit sich bringt. Der sogen. moderne Staat steht grundsätzlich ganz und gar auf diesem Standpunkt. Wie kann man glauben, daß man die Consequenzen desselben bezüglich einer Umgestaltung des Eigenthumsrechtes aufhalten kann? Die ganze Partei, die jetzt die Presse und alle Ständeversammlungen beherrscht, verkündigt uns ja ohne Unterlaß dieses heilbringende Grundgesetz des neuen Staates, daß ohne Rücksicht auf die Vergangenheit, ohne Rücksicht auf frühere Verträge, insbesondere und vor allem ohne Rücksicht auf das, was der christlichen Kirche gebührt, nur mehr Recht ist, was die Ständeversammlung per maiora entscheidet. Selbst die Mitwirkung einer königlichen Gewalt und einer Ersten Kammer betrachtet sie als antiquirte Abnormität, die der Fortschritt baldmöglichst über den Haufen werfen muß, und sie hat auch darin vollkommen recht, wenn jene Professoren recht haben, die Fürsten und Könige dem deutschen Volke zu Lehrern gegeben haben. Die absolut nothwendige Consequenz dieses ganzen Systems ist eine Kammer, und was diese eine Kammer bestimmt, ist Gesetz, und wer sich dagegen auf sein Gewissen, auf seinen Glauben, auf hergebrachtes Recht, auf Christus und Gott beruft, ist Hochverräther, er sündigt gegen die Majestät des Volkswillens. Warum soll denn aber ums Himmels willen diese Majorität auf einmal vor dem Geldbeutel der reichen Liberalen stehen bleiben? Wenn sie das Recht hat, unser Gewissen mit Füßen zu treten, unsern Glauben zu verhöhnen, Gott und Christus zu läugnen, so wäre es doch unaussprechlich lächerlich, behaupten zu wollen, daß auf einmal vor dem Geldbeutel der Millionäre diese neue Weltordnung wie verzaubert feststehen bleiben müßte. Nein, nein! dafür

wird Gott sorgen. Das wird nimmer geschehen. Wir müssen die Consequenzen unserer Principien bis zum letzten Tropfen austrinken, mögen die Tropfen noch so bitter sein. Wenn diese liberalen Majoritäten mit der Souveränität ihres Willens die tausendjährige Stellung der Kirche mit Hohn wegdecretiren und unser christliches Gewissen in allen seinen Fasern kränken dürfen, dann werden bald andere Majoritäten nachkommen, die ganz und gar auf demselben Boden und mit derselben Majorität nicht nur Millionen als Subsidien für die Arbeitervereine, sondern noch ganz andere Dinge fordern werden. Vom Standpunkte der liberalen Partei und jener Wissenschaft, die im Namen der Regierung von so vielen Lehrkanzeln gelehrt wird, ist daher, was die Gerechtigkeit der von Lassalle vorgeschlagenen Maßregeln angeht, wohl sicherlich gar kein Bedenken zu erheben. Es ist vielmehr nur ein unendlich bescheidener Anfang ganz anderer Dinge, die da kommen müssen."

Auch v. Schäffle trat in seiner Schrift „Die Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie" dieser von den katholischen Socialpolitikern stets vertretenen Ansicht bei.

„Der Socialismus ist in der ‚Quintessenz' nur nach seinen wirtschaftlichen Forderungen und Folgerungen beachtet worden; die Klugheit [?] gebot diese Einschränkung. In Wirklichkeit ist er eine ganze Weltanschauung, wie Herr Bebel sagt: Atheismus in der Religion, demokratischer Republikanismus im Staat, Collectivismus (Staatsproduction) in der Volkswirtschaft, und, darf man hinzusetzen, maßloser Optimismus in der Ethik, naturalistischer Materialismus in der Metaphysik, Lockerung des Familien- und Ehebandes oder daran Streifendes im Hause, Staatserziehung in der Pädagogik, allgemeine Aufklärerei im Unterricht. Das Ganze heißt Freiheit und Gleichheit mit Accentuirung der letztern." [1]

---

[1] v. Schäffle a. a. O. S. 3 f.

Kürzer gesagt: Der moderne Socialismus[1] ist Atheismus seiner Weltanschauung, ochlokratischer, proletarischer Absolutismus seinen politischen und socialen Forderungen nach. Er ist, wie gesagt, der Liberalismus des vierten Standes. Der Unterschied des Namens beruht lediglich darauf, daß der bürgerliche „Liberalismus" sich nach dem individualistischen Ausgangspunkte, der collectivistische „Socialismus" aber nach dem allseitig absolutistischen Endpunkte der ganzen theoretischen und praktischen Irrfahrt benannt hat. Fruchtlos und aussichtslos sind darum auch alle Bemühungen der liberalen Parteien, den Socialismus von sich abzuschütteln.

Man führt wohl liberalerseits mit Vorliebe die „Unmöglichkeit" einer socialistischen Gesellschaftsordnung ins Feld. Aber der Socialist spottet jener „Unmöglichkeit", da der „allmächtige" Staat heute schon vieles möglich gemacht, was ehedem für „unmöglich" gehalten wurde. Man pocht auf das Heer und dessen Disciplin. Allein wer berechnet die Zahl der Socialisten im Heere? Und die Disciplin? Ohne Religion, ohne sittliches Pflichtgefühl ist sie ein bloßer Zauber, über den derjenige verfügt, der Uniformen, Gewehre besitzt, die militärische Musik ertönen und Commandorufe erschallen läßt. Wenn endlich die Revolution ausbrechen würde sogar in einem Zeitpunkte, wo die Armee nicht einmal zugleich einem äußern Feinde gegenübersteht, — was könnten die compacten Heeresmassen im Straßenkampf gegen Dynamit und Petroleum nützen?

Der Socialismus wird siegreich nur im geistigen Kampf und durch friedliche Reformarbeit überwunden. Hier aber ist der Liberalismus unsäglich schwach und hilflos, die

[1] Seinem socialen Inhalte nach stimmt der Staatssocialismus im wesentlichen mit den Centralisationsbestrebungen der modernen Socialdemokratie überein; politisch jedoch will er „conservativ" sein und statt dem demokratischen dem cäsaristischen Absolutismus auf wirtschaftlichem Gebiete die Wege bereiten.

consequente Reform will er nicht, und zum geistigen Kampf fehlen ihm die Waffen. Die liberale Bourgeoisie mag alles gegen die Socialisten einwenden oder unternehmen, — eines steht ihr nicht zu Gebote: nicht ein einziges Princip, keine Idee vermag sie der Socialdemokratie gegenüberzustellen. Man mache doch nur den Versuch und ziehe von den socialistischen Lehren alles ab, was nicht den Theorien des liberalen Freidenkerthums entlehnt ist. Der Rest reducirt sich auf den einen Satz, daß dieselben Lehren, die früher der Bourgeoisie gedient, in Zukunft dem Proletariat gute Tage verschaffen sollen. Das ist die wahre Quintessenz des Socialismus, die einzige „Unterscheidungslehre", während im übrigen die vollendetste Uebereinstimmung herrscht.

Mit Recht verhöhnt darum die Socialdemokratie das liberale Bürgerthum, wenn dasselbe in seiner heutigen Bedrängniß sich plötzlich wieder auf das „Recht", ein „Sittengesetz" berufen will, das es bislang theoretisch und praktisch verläugnet hat.

„Schaue man sich doch um in den Reihen derer, welche alle religiösen Ideale aufgegeben haben, ob sie wirklich bessere Menschen," sagt mit Recht der Socialist Stern[1], „ob sie wirklich human gesinnt sind und human handeln gegen ihre Concurrenten, gegen ihre Arbeiter; ob nicht ihre Humanität großentheils von jener Sorte ist, welche Heinrich Heine die satte Tugend und zahlungsfähige Moral nennt, indem er ausruft:

Sie essen gut, sie trinken gut,
Erfreun sich ihres Maulwurfsglücks,
Und ihre Großmuth ist so groß
Als wie das Loch der Armenbüchs.

O daß ich große Laster säh',
Verbrechen, blutig, kolossal,
Nur diese satte Tugend nicht
Und zahlungsfähige Moral."

---

[1] Halbes und ganzes Freidenkerthum (2. Aufl., Stuttg. 1889) S. 17.

Und sollte ein liberaler Staatsmann verschämt und schüchtern meinen, für den Proletarier sei die Religion doch nicht ohne Bedeutung, dann weist ihn derselbe Socialist auf die Verbrechen hin, welche gerade der Liberalismus an dem Christenthum verübt hat:

„Die religiöse Weltanschauung ist wissenschaftlich längst überwunden, darüber sind wir wohl alle einig! Aus grobem und leichtem Geschütz sind in den letzten Jahrzehnten die Geschosse geflogen gegen das Bollwerk des Supranaturalismus, die Kirche, und gegen diesen selbst. Philosophie, Naturwissenschaft, Geschichte und Bibelkritik sind als mächtige Allianz gegen die kirchlichen Dogmen vorgerückt und haben ihnen den Fuß auf den Nacken gesetzt, haben das Banner der Vernunft aufgepflanzt, wo ehedem die Fahne des Glaubens wehte. Es wurde auch mit den Ergebnissen der freien Forschung keine wissenschaftliche Geheimnißkrämerei getrieben wie ehedem, wo die religiöse Skepsis und Häresie nur lateinisch redete und schrieb, damit das Volk draußen nichts davon verstehen soll. Nein, in Büchern, Broschüren und Zeitungsartikeln hat sich eine wahre Hochfluth von guten, mittelmäßigen und schlechten aufklärerischen Publicationen in alle Schichten der Gesellschaft ergossen, und ebenso wurde in zahlreichen Vorträgen die Fackel der Aufklärung geschwungen, welche bald mildes Licht ausstrahlte, bald grellrothen Schein verbreitete.“ [1]

9. So bleibt dem liberalen Bürgerthum für seine politische und ökonomische Machtstellung kein anderer Titel übrig als die nackte Thatsache seiner Herrschaft. Aber umsonst bestrebt sich die Bourgeoisie, auf Grund dieses Titels ihren Vorrang zu behaupten, — sie, die gestern ihr Zerstörungswerk vollendet und heute sich bemüht, die ewige Dauer des Gebäudes zu verkünden, welches sie eiligst auf den Trümmern

---

[1] Stern a. a. O. S. 8.

einer durch die Jahrhunderte geweihten Vergangenheit aufführte. „Wer seid ihr denn," läßt Balmes[1] die socialistischen Apostel dem liberalen Bürgerthum entgegenrufen, „wer seid ihr denn, daß ihr es wagt, das Wort, welches der Schöpfer den Wogen des Meeres anbefahl, an mich (den Socialismus) zu richten: Du wirst nicht weiter gehen? Euer Vorrecht gegen mich besteht darin, daß ihr gestern ankamt und ich heute ankomme. Eine Vergangenheit, welche mehrere Jahrhunderte zählte, konnte euch keine Verjährung entgegenhalten, und ihr solltet glauben, sie gegen mich anrufen zu können, ihr, die ihr nur einen Tag zählt? Da ihr mit euern Theorien den Versuch machen konntet, so werdet ihr mir nicht im Wege stehen, mit den meinigen auch den Versuch zu machen; da ihr die Gesellschaft nach dem Plane, der euch behagte, eingerichtet habt, so laßt sie mich meinerseits auf die Weise, welche mir gefällt, wieder aufbauen; ihr tratet im Namen der Menschheit auf, in ihrem Namen trete ich auf; wenn ihr die Freiheit verkündigtet, so verkündige auch ich sie auf nicht weniger glänzende Weise; wenn ihr gegen die Ungleichheit der Stände losdonnertet, so ist es jetzt an mir, Blitze gegen sie zu schleudern; wenn ihr alles Bestehende als ungerecht verdammtet, so verdamme ich mit nicht weniger Recht ebenfalls alles Bestehende, ohne ein einziges eurer Werke davon auszunehmen. Ihr habt das ‚Menschengeschlecht' zur Theilnahme an gewissen politischen Rechten berufen, die Wahlurnen aber einer sehr beschränkten Anzahl von Privilegirten geöffnet und dann in hochtrabender Weise zu der Gesellschaft gesagt: Begnüge dich damit und glaube auf unser Wort, daß du eine wirkliche Herrschaft ausübest. Was mich betrifft, so rufe ich in der That die ganze Menschheit zusammen, nicht damit sie an trügerischen Combinationen theilnehme, welche weder ihren Hunger stillen, noch

[1] Vermischte Schriften III, 69 ff.

ihren Durst löschen, noch ihre Blöße bedecken, noch gar ihrem Stolze schmeicheln können, da die größte Anzahl jedes Rechtes beraubt bleibt; ich, ich berufe sie zur Gütergemeinschaft, zu wirklichen Vergnügen, zum Genuß eines Glückes, welches sie niemals kannte, zur vollständigen und gänzlichen Befriedigung aller ihrer Bedürfnisse, aller ihrer Neigungen und aller ihrer Launen. Die Freiheit, welche ihr proclamirt habt, schützt den Armen nicht vor der Abhängigkeit von dem Reichen, der Diener muß die Gesetze seines Herrn ertragen, der Bettler wird vor Kälte an der Thüre jener Paläste zittern, in denen die Verschwendung und die Lust mit so viel Uebermuth herrschen; was mich anbelangt, so rufe ich eine Freiheit aus, welche keinen Unterschied zwischen den Reichen und Armen duldet, welche unter den Menschen keine Art von Sklaverei zugeben wird. Eure Gleichheit ist Lüge, die sich mit der schreiendsten Ungleichheit verbindet, weil sie die reiche Wohnung des Mächtigen neben der traurigen Hütte des Dürftigen, die glänzendste Pracht neben den häßlichsten Lumpen bestehen läßt; was mich angeht, so kenne ich diese mißgestaltete Gleichheit nicht, ich werde nicht dulden, daß ein vergoldeter Wagen, von feurigen Rossen gezogen, das kaum in das Leben getretene Kind, den wankenden Greis, dem seine Kräfte nicht mehr gestatten, die Gefahr zu vermeiden, im Vorbeigehen zermalmen kann. Ich will, daß jedermann seine Kleidung, Wohnung und Nahrung auf gleiche Weise habe, daß es für alle einen gleichen Theil am Vergnügen gebe. Ich will nicht, daß der Schweiß der ungeheuern Mehrheit der Menschen fortan die wollüstige Ruhe der schwachen Minderzahl nähre. . . . So verstehe ich die Gleichheit, die Freiheit, die gerechte Vertheilung der Rechte unter alle, die wahren Interessen des Menschengeschlechtes. Alles übrige ist nur Täuschung und Lüge."

Das ist die Sprache, welche der Liberalismus von heute zu dem von gestern führt, und „diese Sprache ist ganz natür-

lich, wenn man einmal die Grundsätze der Gerechtigkeit aus dem Auge verliert, um nur dem Nutzen seine Aufmerksamkeit zu schenken, oder auch dem einfachen Werth der rohen Gewalt. Ein Abgrund öffnet den andern, und daher kommt die Nothwendigkeit, die ewigen Grundsätze, welche der Gesellschaft zur Grundlage dienen und ohne welche die Welt in das Chaos zurückfallen würde, unversehrt zu bewahren".

10. Bisher wurde das Wesen des Socialismus und seine Beziehungen zum Liberalismus nur im allgemeinen gekennzeichnet. Die eingehendere Behandlung wird später folgen.

Wir beginnen zunächst unsere Darstellung mit denjenigen Thesen aus der christlichen Gesellschaftslehre, welche für ein richtiges und tieferes Verständniß der socialen Fragen unentbehrlich sind.

Erstes Kapitel.

Der christliche Staatsbegriff im allgemeinen.

1. Die Gesellschaft als Forderung der menschlichen Natur.

1. Von Natur aus ist es dem Menschen eigenthümlich, in der Gesellschaft zu leben. „Denn da ihm in der Vereinzelung die zum Leben nothwendige Pflege und Fürsorge fehlt, ebenso auch die Bildung des Geistes und Gemüthes nicht möglich ist, deswegen hat die göttliche Vorsehung es so geordnet, daß er in eine menschliche Gemeinschaft, die häusliche sowohl wie die bürgerliche, hineingeboren wurde; denn nur diese kann ihm vollen Lebensbedarf bieten."[1] Demgegenüber behauptet die empiristische und rationalistische Philosophie: Alle Menschen sind von Natur aus gleich; in der Gesellschaft aber verliert sich diese Gleichheit; also ist die Gesellschaft nicht ein Werk der Natur, sondern das rein historische Product menschlicher Willkür[2].

---

[1] Vgl. Encyklika Leos XIII. „Ueber die christliche Staatsordnung." Officielle (Herdersche) Ausgabe, 1885, S. 8 f. (9 f.): „... provisum divinitus est, ut (homo) ad coniunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam tum etiam civilem, quae suppeditare *vitae sufficientiam perfectam* sola potest."

[2] Vgl. Taparelli d'Azeglio, Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts (deutsch Regensb. 1845) I, 121 ff. — Der Kampf gegen die bestehende politische und sociale Ordnung verleitete insbesondere Hobbes und Rousseau zu der Behauptung, Familie und Staat seien nicht durch eine natürliche Nothwendigkeit, sondern durch einen freien Contract eingeführt worden.

Diese Argumentation hat socialistische Schriftsteller mit dazu veranlaßt, die Nothwendigkeit einer Fortdauer des Staates bei höherer ökonomischer Entwicklung zu bestreiten und sogar den weitern Bestand eines festen, dauernden Familienverhältnisses in Frage zu stellen. Allein die Haltlosigkeit jener Annahme ergibt sich mit aller nur wünschenswerthen Klarheit, wenn man vorurtheilsfrei die menschliche Natur, wie sie in Wirklichkeit ist, ins Auge faßt[1].

2. Betrachten wir den Menschen zunächst in seinem physischen Sein. Dasselbe nimmt seinen Anfang von der Verbindung zwischen Mann und Weib, welche ihren Hauptzweck hat in der Fortpflanzung unseres Geschlechtes. Soll hierbei die Vernunft und nicht die Leidenschaft allein herrschen, sollen die wichtigsten Interessen der Menschheit nicht gefährdet werden, dann muß die Beziehung der Gatten zu einander ebenso wie die Beziehung der Kinder zu ihren Eltern den Charakter einer dauernden moralischen Vereinigung, eines festgegründeten ge-

---

[1] Wir begnügen uns an dieser Stelle damit, direct die Nothwendigkeit der Gesellschaft zu erweisen. Von der angeblichen „natürlichen Gleichheit" der Menschen wird im Verlaufe dieser Schrift wiederholt die Rede sein. Die Verwerflichkeit der Gleichheitslehre ergibt sich übrigens schon durch einen bloßen Blick auf die Abhängigkeit und Schwäche des Menschen bei seinem Eintritt in die Welt, auf die Unterschiede des Geschlechtes u. s. w. „Wäre der Mensch geschlechtlos, gäbe es nicht Mann und Weib, dann könnte man träumen, daß die Völker der Erde zu Freiheit und Gleichheit berufen seien", sagt W. H. Riehl (Die Familie [Stuttg. 1861] S. 3). „Indem aber Gott der Herr Mann und Weib schuf, hat er die Ungleichheit und die Abhängigkeit als eine Grundbedingung aller menschlichen Entwicklung gesetzt. Es ist der verwegenste Gedanke des modernen Radicalismus, daß das Verhältniß der Ungleichheit und Abhängigkeit auch zwischen Weib und Mann, wie es die Natur gegeben, wie es die Sitte von Jahrtausenden weitergebildet und in die ehernen Tafeln aller Gesetzgebungen eingeschrieben hat, ein Ausfluß barbarischer Tyrannei, ein bloßes Siegeszeichen der rohen physischen Gewalt sei."

sellschaftlichen Verhältnisses an sich tragen. Nur so wird die Würde des Menschen gewahrt. Der Gatte erscheint nicht mehr als ein bloßes Mittel der Lust, sondern als treuer Gefährte des Lebens in Freud und Leid. Nur so kann auch das Kind an Leib und Seele gedeihen, wenn es sicher in den Armen der Mutter ruht und in seinem Elternhause als einer wahren Heimat fortgesetzt liebevolle Hilfe und sorgfältige Erziehung findet. Wie sollten Mann und Frau mit Freude und voller Hingabe ihre ganze Kraft dem beiderseitigen Wohle und der Erziehung ihrer Nachkommen widmen, wie zu den mannigfachen Opfern, ohne welche kein Kind erzogen wird, sich verstehen, wenn das ganze Verhältniß lediglich precär, in seinem Bestande wechselnder Laune unterworfen wäre?

Wollte daher Gott die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes und seine Erziehung in einer der vernünftigen Menschennatur geziemenden Weise sichern, so gab es hierfür keinen andern Weg als die dauernde Vereinigung der Gatten und Kinder in der häuslichen Gesellschaft, in der Familie. Darum ist denn auch die menschliche Natur so eingerichtet, daß die edelste und höchste Macht, die ein menschliches Herz bewegt — die Liebe —, zur Seele der Familie wird. Wo echte Liebe und Freundschaft das Band zwischen Vater und Mutter geknüpft hat, da bleibt von vornherein jeder Gedanke an eine Trennung ausgeschlossen, und diese selbst würde nur als verächtlicher Treubruch erscheinen können [1]. Andererseits ist die dauernde, wechselseitige Liebe zwischen Eltern und Kindern nichts weniger als ein Product bloßer Willkür, sondern etwas so sprichwörtlich Allgemeines und Nothwendiges, daß ein jeder ohne weiteres

[1] Abgesehen von allen andern physiologischen und moralischen Gründen schließt schon eben diese Erwägung auch jede Form der Polygamie aus. „Ich kann meine Persönlichkeit ganz und ungetheilt nur einer andern Persönlichkeit darbringen, nicht aber einer Mehrzahl von Persönlichkeiten“ (W. H. Riehl a. a. O. S. 143).

das Ersterben dieser Liebe und Pietät als widernatürlich bezeichnet und verwirft.

So ist also die Familie als ein dauerndes Gesellschaftsverhältniß zwischen Gatte und Gattin, Eltern und Kindern ihrem Zweck und ihrer wesentlichen Einrichtung nach in der vernünftigen Natur des Menschen begründet[1]. Auch die zum Wesen einer jeden Gesellschaft

---

[1] Mit Recht wird darum die Familie ihrem Ursprunge nach als eine „natürliche" Gesellschaft bezeichnet. „Freie Gesellschaften sind solche, deren Errichtung und Gestaltung innerhalb der allgemeinen Rechtsgrundsätze vom freien Ermessen der Menschen abhängt; natürliche dagegen solche, die nicht bloß ihrer Gattung, sondern auch ihrer besondern Art nach von dem Schöpfer der Natur gewollt sind und sich nothwendig aus der Natur des Menschen ergeben. Die natürlichen Gesellschaften haben schon von Natur aus einen ihnen vorgezeichneten Zweck und eine dementsprechende Einrichtung; sie sind also in Bezug auf ihre Verfassung wenigstens zum Theil dem Belieben der Menschen entzogen. — Man kann auch nothwendige und freie Gesellschaften unterscheiden. Diese Eintheilung fällt mit der vorigen zusammen oder auch nicht, je nachdem man das ‚nothwendig' auffaßt. Nennt man jede in ihrem Bestande von menschlicher Willkür unabhängige Gesellschaft nothwendig, so ist sie von der vorigen verschieden. Denn die christliche Kirche ist nach katholischer Auffassung in ihrem Dasein von dem Willen der Menschen unabhängig, in diesem Sinne also nothwendig. Trotzdem ist sie keine natürliche Gesellschaft, weil sie nicht aus den Neigungen und Anlagen der Natur hervorkommt, sondern auf dem freien und durch übernatürliche Offenbarung kundgethanen Willen des Schöpfers beruht. — Nennt man dagegen jene Gesellschaft nothwendig, die sich ihrer Art nach nothwendig aus der Natur ergibt, so fällt diese Eintheilung mit der vorigen zusammen. Wir sagen: ihrer Art nach. Die Familie z. B. entsteht in jedem concreten (individuellen) Falle durch eine freie Uebereinkunft zweier Personen, und trotzdem ist sie eine ihrer Art nach nothwendige Gesellschaft, weil die Natur nicht nur im allgemeinen zur Verbindung der beiden Geschlechter treibt, sondern in der Weise, daß daraus die Familie als dauernde Gesellschaft zwischen Mann und Frau und ihren Kindern zu dem von Natur gewollten Zweck ent-

gehörige Autorität wird hier durch die Natur selbst gegeben. Sind nämlich Vater und Mutter die Urheber der Familie, so gebührt ihnen ohne Zweifel die Leitung aller in die Familie eintretenden Personen. Im übrigen ist die Frau dem Manne unterworfen, nicht durch Gewalt und äußere Unterdrückung, sondern weil sie es ihrer Natur nach gar nicht anders sein kann und sein mag.

3. Es läßt sich nicht bestreiten, daß für die Stabilität der Ehe, wie sie die Vernunft als Verkündigerin des göttlichen Sittengesetzes fordert, in der katholischen Auffassung am besten gesorgt ist. Hier erscheint der Eheschluß nicht bloß als ein Vertrag wie jeder andere Contract, die Ehe nicht als ein innerlich durch wechselseitige Willenseinigung oder äußerlich durch Staatsgesetz und richterliches Urtheil lösbares Verhältniß, sondern als ein heiliger, unauflöslicher, allein mit dem Tode endigender Bund, welcher durch den sacramentalen Charakter noch eine besondere, übernatürliche Weihe empfängt [1]. Man kann zugeben, daß die Fortdauer der Ehe für den einen der Gatten oder auch für beide zuweilen mit den härtesten Opfern

---

steht" (Victor Cathrein, Moralphilosophie, 2. Theil, 2. Abth., 1. Buch, § 2: Die verschiedenen Arten von Gesellschaften, S. 313).

[1] Man vergleiche hierzu die Encyklika Arcanum divinae sapientiae consilium, De matrimonio christiano, v. 10. Febr. 1880. — „Die Ehe kommt auch vom rein naturrechtlichen Gesichtspunkte betrachtet zwar zu stande durch einen freien Vertrag der Brautleute. Allein indem diese einander frei sich hingeben, knüpft Gott das Band der Ehe. ‚Drei sind es daher, durch deren Willen nach der Lehre Christi und Pauli die Ehe zu stande kommt: Gott, der Mann und das Weib; wer sich von dem Menschen scheidet, mit dem Gott ihn verbunden hat, scheidet sich zugleich von Gott' (Döllinger, Christenthum und Kirche S. 462). Die Schließung der Ehe steht also bei dem freien Willen des Menschen; die Auflösung der geschlossenen Ehe ist seiner Willkür entzogen" (Staatslexikon der Görres-Gesellschaft Bd. II, Art. „Ehe" von Dr. Kreutzwald, S. 429).

verbunden sein mag. Wo aber die Möglichkeit einer dauernden Trennung und einer Lösung des Ehebandes gewährt wird, da ist die Familie und ihr Glück mehr oder weniger menschlicher Unbeständigkeit und der wechselnden Begierde überantwortet. Man darf sich nicht wundern, wenn dort die schlimmsten Leidenschaften bald auch theoretische Vertretung suchen und finden, wenn sie die auf Autorität und Pietät gegründete Ordnung des Familienlebens untergraben, die Menschheit eines beträchtlichen Theiles ihrer schönsten und nothwendigsten Güter berauben, die Idee der Heimat und des Vaterlandes vernichten, den lebendigen Urquell traditioneller Sitte zerstören und ohne Scheu die menschliche Würde mit Füßen treten [1]. „Bei dem Thiere verbinden sich die Geschlechtsindividuen gattungsmäßig und eben darum nur vorübergehend; bei dem Menschen verbinden sich die Personen für die ganze Lebensdauer", sagt W. H. Riehl [2]. „Wenn daher moderne Socialisten Staats-Kindererzeugungs-Anstalten an die Stelle der Familie setzen wollen, so heißt das nichts anderes, als die Bestialität an die Stelle der Menschlichkeit setzen. Um aber den Begriff der Familie logisch zu vernichten, muß z. B. Peter Leroux von einem Grundsatz ausgehen, welcher schon durch die bekanntesten physiologischen Thatsachen widerlegt wird, von dem Grundsatz: ‚Die Menschheit ist virtualiter in jedem einzelnen Menschen. Die Menschheit ist der Mensch — der Mensch die Menschheit.' Wir sagen umgekehrt: Der einzelne Mensch kann nicht einmal für das verkleinerte Bild der Menschheit gelten, geschweige daß er selbst die Menschheit wäre; die Menschheit ist erst im Bilde repräsentirt durch zwei Menschen, durch Mann und Weib, und wiederum nicht durch Mann und Weib

[1] Cf. *Charles de Ribbe*, Les familles et la société en France avant la Révolution (Paris 1873) p. 185 ss.

[2] A. a. O. S. 142.

in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrer Verbindung durch die Ehe zur Familie."[1]

Soll aber diese Repräsentation eine dem vernünftigen Menschen geziemende und für die Menschheit frucht- und segensreiche sein, so wird man das volle christliche Ideal der Familie hochhalten und alles aufbieten müssen, demselben fortdauernde praktische Geltung zu verschaffen. Gestützt auf eingehende Studien über die Familie in den verschiedenen Culturepochen und bei den bedeutendern Völkerschaften, kommt C. S. Devas[2] zu dem bemerkenswerthen Schlusse, „daß, wenn eine große Gemeinschaft von Menschen das Christenthum verlassen hat, diese nicht zu den höchsten Formen des Familienlebens, wie wir es bei den vorchristlichen Völkern gefunden haben, zurückkehren, noch viel weniger dagegen ein glücklicheres, gesunderes Familienleben aus sich selbst beginnen können, sondern vielmehr die niedern Formen der vorchristlichen Familie aufgreifen. Das Individuum als solches kann zweifellos das Christenthum quittiren und doch im häuslichen Leben Liebe,

---

[1] Daraus folgt aber keineswegs für jeden einzelnen Menschen die Pflicht, eine Ehe einzugehen. Die Ehe ist für das menschliche Geschlecht nothwendig zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung und darum ein wahres Menschheitsgesetz. Aber sie ist kein Individualgesetz, da der Einzelne seine naturgemäße Vollkommenheit erlangen, seine irdische Aufgabe erfüllen und sein ewiges Ziel erreichen kann, ohne Gatte zu sein. Die Repräsentation der Menschheit in Form der ehelichen Verbindung zweier Menschen verschiedenen Geschlechtes wird thatsächlich zu jeder Zeit von dem weitaus größten Theile der Menschen vollzogen werden. Darum besteht auch keine Gefahr für die Fortpflanzung unseres Geschlechtes, wenn einzelne Personen aus höherem Beweggrunde, namentlich um ihre ganze Liebe und ihre ganze Kraft dem Dienste der Menschheit auf andern Gebieten zu widmen, es vorziehen, sich der Ehe zu enthalten.

[2] Studies of Family Life. A Contribution to Social Science. Deutsch von P. M. Baumgarten (Paderborn u. Münster 1887), S. 230 f.

Reinheit und Frieden aufrecht erhalten, nicht dagegen trifft dies bei einer Gemeinschaft von Menschen zu; und die sociale Wissenschaft hat es eben mit den Massen und nicht mit den Individuen zu thun."

4. Die dem Menschen angeborene Geselligkeit erschöpft sich jedoch keineswegs in jener einen, ursprünglichsten, natürlichen und nothwendigen Art der Gesellschaft, welche wir Familie nennen. Nehmen wir an, zwei bis dahin sich völlig fremde Europäer begegnen sich in der Sahara. Sofort sehen wir ihre Bemühungen, sich gegenseitig über alles zu unterrichten, was ihnen in ihrer gegenwärtigen Lage von Nutzen sein kann, und wie sie einer den andern zu unterstützen bereit sind. Würde der eine bemerken, daß der andere unredliche Absichten hege und nur auf sein eigenes Wohl bedacht sei, so würde er ihn anklagen, die Gesetze der Menschheit verachtet zu haben[1]. Und welches sind diese Gesetze? Keine andern als die jeder Vernunft und jedem Gewissen eingeprägte Erkenntniß von der Nothwendigkeit und Pflichtgemäßheit gegenseitiger Hilfeleistung, einer Vereinigung der Kräfte, durch welche allein die Menschen das allen gemeinsame und von allen anzuerkennende Ziel des Strebens, ihr Wohl, in einer der vernünftigen Natur und dem uns angeborenen Vervollkommnungstriebe entsprechenden Weise erreichen können.

Wir brauchen übrigens nicht in die Sahara zu gehen, um wahrzunehmen, wie die Natur des Menschen ihn von selbst dazu führt und dazu führen muß, über die engen Grenzen des Familienverbandes hinaus Anschluß an seine Mitmenschen zu suchen. Oder ist der Gebrauch der Sprache auf das Elternhaus beschränkt? Und weist die Natur mich nicht schon allein durch die Fähigkeit, auch andern Personen als den Familienangehörigen meine Ideen mitzutheilen, ihnen meine Bedürfnisse

---

[1] Vgl. Taparelli, Naturrecht I, 126 f.

auseinanderzusetzen, mit ihnen mich zu berathen und Pläne zu fassen, — weist sie mich nicht durch alles dieses darauf hin, daß ich mich mit andern in eigenem und fremdem Interesse zu gemeinschaftlichem Handeln verbinden soll? Ohne die Ideenmittheilung würde ja die Erkenntniß auf dem niedrigsten Niveau zurückgehalten, gäbe es keine Wissenschaft; denn nur wo der Geist mit dem Geiste sich berührt und vereinigt, wo die gewonnene Wahrheit mit der Ueberlieferung sich fortpflanzt und neuer Forschung zum Ausgangspunkte dient, kann die Wissenschaft entstehen und gedeihen. Man beseitige die socialen Beziehungen der Menschen zu einander, und mit der Wissenschaft wird auch die Kunst zu Grabe getragen. Nur durch die Vereinigung der Intelligenz und der Kraft endlich können die Menschen der Welt, der äußern Natur gegenüber jene Stellung erringen und bewahren, die des Menschen Ehre erfordert, aber nicht minder ein unabweisbares Bedürfniß seiner Natur und seine von Gott gesetzte Bestimmung erheischt.

5. Von Gott kommen wir, zu Gott gehen wir; unser Leben kann daher keine andere Bedeutung haben als die, durch den Dienst Gottes eine Vorbereitung zu sein für den Besitz Gottes in der Ewigkeit. Deo servire regnare est! Der Dienst Gottes aber ist Herrschaft, nicht bloß über die ungeordneten Triebe unserer Natur, sondern Herrschaft auch über die uns umgebende Natur!

Hätte Gott nicht ausdrücklich die Herrschaft über die Welt dem Menschen zuerkannt, ein Blick auf dessen natürliche Ausstattung würde genügen, um in ihm den irdischen König der Schöpfung erkennen zu lassen. Sehen wir ab von der unerreichten Vollkommenheit seiner organischen Fähigkeiten, gedenken wir nur jener wundervollen Zaubermacht der innern Vorstellung, der Leben spendenden Kraft unserer Seele, der Wanderungen des Geistes durch das ganze, weite, unermeßliche Reich der Wahrheit, des Willens, der in freier Wahl

sich selbst bestimmt, — und keinen Augenblick kann es zweifelhaft bleiben, warum die materielle Welt im Menschen gipfelt, was es ist, das ihm nicht nur einen Vorrang, sondern auch die Herrschaft über diese Erde gewährleistet.

Der alles Sinnliche, alles Materielle überragende Geist stellt den Menschen auf die oberste Stufe der Naturwesen. Indem er ihn über die Erkenntniß der Einzelerscheinung hinaus befähigt, das allgemeine Gesetz der Phänomene, den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung aufzudecken, eröffnet er die Möglichkeit, die Natur mit ihren eigenen Kräften zu bewältigen, sie den menschlichen Zwecken dienstbar zu machen [1]. „Blicken wir in die Natur hinaus," sagt Lotze, „überall hat die wehrlose, stille Gestalt des Menschen den Kampf mit ihren Schrecknissen begonnen, unglücklich wohl im einzelnen, aber doch siegreich im ganzen; weit überlegene Kräfte der Thierheit hat seine List überwunden, die einen zu widerwilligem Gehorsam gebändigt, die Fähigkeiten anderer zu eigenem Nutzen gesteigert, manche zu hingebender Anhänglichkeit und Zuneigung erzogen." Die Geschichte der fortschreitenden Cultur ist die Geschichte der sich befestigenden und erweiternden Herrschaft des Menschen über die materielle Welt. „Auch die Cultur", schreibt Robert von Nostitz-Rieneck [2], „die Cultur als Fortschritt wie als Zustand ist ja Weltüberwindung, Weltverklärung, Ausdehnung der Herrschaft des menschlichen Geistes über die ganze Schöpfung gemäß dem Befehle: ‚Unterwerfet euch die Erde und beherrschet sie.'" In dem gleichen Sinne schreibt auch Leo XIII. in einem Hirtenbriefe, den er kurz vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl erließ [3]: „Der Mensch

[1] Vgl. Tilmann Pesch S. J., Die großen Welträthsel (2. Aufl., Freiburg 1892) I, 31; II, 425 ff.

[2] Das Problem der Cultur (Freiburg 1888) S. 132.

[3] Hirtenbrief vom 6. Februar 1877. Deutsch von Dr. Liesen (Mainz 1878) S. 27 f.

erhielt von Gott als seinen Antheil in der Zeit diese Erde, auf welcher er lebt und als deren Herr er eingesetzt wurde. Das Wort, welches am Morgen der Schöpfung erscholl: ‚Unterwerfet euch die Erde und beherrschet sie‘, ist niemals widerrufen worden. . . . Von seinem Rechte nun macht dieser König aller geschaffenen Dinge Gebrauch, wenn er die Hülle, welche seine Besitzthümer bedeckt, zerreißt, sich mit dem, was ihm vor Augen liegt und was er mit Händen greift, nicht zufrieden gibt, sondern in das Innerste der Natur eindringt, die dort ruhenden Schätze fruchtbarer Kräfte sammelt und sie zu seinem und seiner Mitmenschen Gebrauch und Vortheil anwendet. Wie schön und majestätisch erscheint der Mensch, wenn er dem Blitze zuwinkt und ihn unschädlich vor seine Füße niederfallen läßt, wenn er den elektrischen Funken ruft und ihn als Boten seiner Aufträge hinausschickt durch die Abgründe des Oceans, hinüber über steile Bergesketten und unabsehbare Ebenen entlang! Wie herrlich zeigt er sich, wenn er dem Dampf gebietet, ihm Flügel zu leihen und ihn mit Blitzesschnelle über Wasser und Land zu bringen! . . .“ Die Welt ist für den Menschen da. Im Dienste des Menschen soll sie ihre eigene Bestimmung erreichen. So verlangt es die göttliche Weltordnung.

6. Der Zweck jener Herrschaft des Menschen über die äußere Welt ergibt sich von selbst aus der Betrachtung der Ziele und Bedürfnisse des menschlichen Lebens.

Die Welt soll vor allem und letztlich uns helfen, das höchste Ziel zu erreichen. Eine Leiter zum Himmel hinauf wird sie demjenigen sein, der sie recht zu gebrauchen versteht, ein Weg in den Abgrund ewigen Verderbens für jeden, der nicht zu entsagen, zu opfern versteht, wo immer der Gebrauch, der Genuß durch Gottes Gesetz verboten ist. Ohne den Dienst der Natur wäre aber auch das physische Dasein und die Ausprägung und irdische Vollendung des Menschlichen in der Welt

unmöglich, den Gliedern unseres Geschlechtes die Voraussetzung und Grundlage jedes höhern Strebens benommen. Die Erhaltung und Entfaltung seines Lebens, die Entwicklung seiner körperlichen und geistigen Fähigkeiten vollzieht sich für den Menschen nur vermittelst des Dienstes jener Dinge, die ihn umgeben. Die Welt ist unsere Wohnung, unser Garten, unser Arbeitsfeld. Aus ihr können und sollen wir unser Leben, unsere Macht ergänzen, diejenigen materiellen Dinge entnehmen, deren wir zur Fortsetzung und Vollendung unseres Daseins benöthigen. Wenn daher der tiefere, ideale Grund der Herrschaft des Menschen über die Welt in seiner Gottähnlichkeit, der letzte Zweck in seiner überirdischen Bestimmung gesucht werden muß, so hat doch dieselbe Herrschaft einen höchst reellen nähern Zweck, der sich aus den natürlichen Bedingungen unseres leiblichen und geistigen Daseins hienieden ergibt. Der Mensch findet sich durch seine Natur gezwungen, über die Erde eine beständige und planmäßige Herrschaft zu üben, weil er nur so die Befriedigung seiner irdischen Bedürfnisse erlangen kann.

7. Dazu reicht aber die Kraft des isolirten Individuums und der isolirten Familie nicht aus, *dazu bedarf der Mensch der Gesellschaft*, wie er der Hand bedarf und der Vernunft, um seinem Herrscherrechte über die Welt zum Siege zu verhelfen. Was der Einzelne nicht vermag, das gewinnt die vereinigte Kraft. Würde jedes Individuum alle Art von Arbeit thun müssen, welche nöthig ist, ihm eine würdige Existenz zu sichern, längst wäre die Menschheit im Elend verkommen. Von einem Fortschritt, von materieller und geistiger Cultur könnte keine Rede sein. Indem der Mensch seine ganze Kraft in bestimmter, begrenzter Thätigkeit concentrirt, erhöht er seine Leistungsfähigkeit in großartigster Weise. Das wird aber nur geschehen in der Gesellschaft, wo er die Producte seines Fleißes umtauschen kann gegen die Mittel der Befriedigung seines Bedarfs.

8. Der Mensch ist also Herr der Welt, aber nur durch die Gesellschaft und inmitten der Gesellschaft. Nicht als ob ihm die Gesellschaft das Recht der Herrschaft über die Welt und die Befugniß, aus den Gütern der äußern Natur Stillung seiner Bedürfnisse zu suchen, erst verleihen müßte. Nein, dieses Recht hat er als Mensch vermöge seiner Natur, die ihn über die Welt erhebt und zugleich auf die Welt anweist. Aber die Realisirung der Herrschaft, ihre thatsächliche und siegreiche Geltendmachung, das Factum der Herrschaft verdankt er zum großen Theil der Gesellschaft. Seine Interessen sind also mit der Gesellschaft enge verknüpft. Schon darum wird er seinen eigenen Vortheil zwar auf Kosten der Natur, nicht aber auf Kosten der Gesellschaft erstreben. Er wird nicht vergessen, daß auch für alle andern Menschen, genau so wie für ihn, das gesellschaftliche Leben eine Quelle des Segens, nicht aber des Verderbens werden soll, und daß bei Werken, wo viele zusammen wirken müssen, jeder Einzelne sich den höhern Zwecken der Gesamtheit unterzuordnen hat.

9. Ist es nun unbestreitbar, daß die gesellige Natur den Menschen über die Grenzen der Familie hinaus mit andern Personen in Verbindung bringen wird und bringen muß, so kann es ebensowenig bezweifelt werden, daß diese Verbindung sich nicht mit sporadisch auftretenden, kurzen, wechselnden Beziehungen begnügen, sondern oft die Form einer eigentlichen „Gesellschaft" im strengen Sinne des Wortes annehmen wird. Unter Gesellschaft verstehen wir dabei eine organisirte Gemeinschaft, eine dauernde Vereinigung von Personen, die durch gemeinsame Thätigkeit einem gemeinschaftlichen Ziele zuzustreben verpflichtet sind und durch eine rechtliche Gewalt zum Gesellschaftszwecke hingeleitet werden. Die Verbindung mehrerer oder vieler Personen durch gegenseitige Rechte und Pflichten zu einem moralischen Ganzen, das Streben nach einem gemeinsamen Ziele mit vereinten Kräften unter gemein-

samer Leitung — das sind die Wesenselemente jeder wahren und eigentlichen Gesellschaft[1].

Die Gesellschaft in diesem Sinne ist eben das wirksamste und nachhaltigste Mittel, dessen der Mensch sich Zielen gegenüber bedienen kann, die er mit seiner isolirten Kraft überhaupt nicht oder nicht gleich gut erreichen kann. Sie erscheint nur als die volle Frucht und Wirkung der geselligen Anlage vernünftiger Menschennatur, und darum muß auch das Recht des Menschen zur wirklichen Vereinigung mit andern zu einer Gesellschaft als ein natürliches Recht bezeichnet und anerkannt werden. Allerdings überläßt die Natur dem vernünftigen und freien Ermessen, die Art und Form jener Gesellschaften näher zu bestimmen, überläßt es sogar in weitestem Umfange unserem Belieben, jenes Mittels uns zur Vervollkommnung des Lebens zu bedienen oder nicht.

Nur eine bestimmte Art und Form der Gesellschaft im eigentlichen Sinne des Wortes gibt es, außer der Familie, welche als solche in der Natur des Menschen begründet ist, aus der Natur sich von selbst ergibt, darum den Charakter einer von Gott gewollten und nothwendigen Gesellschaft an sich trägt. Das ist der Staat. Seine Nothwendigkeit werden unsere Ausführungen über Ursprung und Zweck des Staates, über die Bedeutung der Rechtsordnung für das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen, über die machtvolle, für den wahren Fortschritt unentbehrliche Hilfe, die der Staat zu leisten vermag und leisten soll, unwiderleglich darthun.

---

[1] Vgl. Staatslexikon der Görres-Gesellschaft II (Freiburg 1892), Art. „Gesellschaft" von Bruder, S. 1199 ff. — *Th. Meyer* S. J., Institutiones iuris naturalis I, n. 347 sqq. — Cathrein a. a. O. II, 309 ff.

2. Die Lehre vom Ursprung des Staates und der staatlichen Gewalt.

1. Still, aber mächtig war das Wirken des Christenthums im Herzen des Einzelnen, überwältigend die schöpferische Macht der neuen Ideen auf dem Gebiete politischer und socialer Institutionen.

Zwar verfügte auch die antike, insbesondere die althellenische Philosophie über einen reichen und gediegenen Gehalt. Allein die Wahrheit blieb zum Theil verhüllt durch den Nebel des Irrthums, zum Theil verzerrt durch die Wahngebilde des Heidenthums. Erst als die positive, christliche Offenbarung, wie ein Leuchtthurm aufgepflanzt, die Wege des Forschers erhellte, wurde die Speculation vor weitern schmerzlichen Irrfahrten geschützt.

Frei von jeder stolzen Anmaßung prüften die christlichen Philosophen mit Ernst und Gewissenhaftigkeit die überlieferte Geistesarbeit früherer Jahrhunderte im Lichte der christlichen Offenbarung, schieden den Irrthum aus, verknüpften die Lehren und erweiterten den Gedankenschatz und schufen so jenes staunenswerthe Lehrgebäude der scholastischen Philosophie, welches nur der geringschätzen kann, der als Fremdling ihm gegenübersteht, oder dem die Einsicht fehlt, es zu begreifen.

2. Zunächst trafen christliche und antike Philosophie in der gemeinsamen Ueberzeugung zusammen, daß, wie die Ordnung der menschlichen Verhältnisse überhaupt keineswegs der wechselnden Laune und dem freien Belieben überlassen sei, so insbesondere auch die Ableitung des Staates und der staatlichen Ordnung aus der freien Willkür der Individuen als unvereinbar mit der Vernunft verworfen werden müsse.

Plato[1] zufolge entsteht der Staat vermöge des natürlichen Bedürfnisses nach socialer Arbeitstheilung. Aristo-

[1] Polit. II, 369 sq.

teles[1] bezeichnet den Menschen als φύσει πολιτικὸν ζῶον und stellt den Satz auf: πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν. Ebenso lehrt Cicero[2] in Anlehnung an die griechischen Philosophen, daß der letzte Grund des Staates in der socialen Natur des Menschen zu suchen, und daß der geschichtliche Vollzug der Staatengründung als eine die Forderungen des Naturtriebes realisirende That aufzufassen sei.

Noch klarer und bestimmter kehrt dieselbe Auffassung wieder in den Lehren der christlichen Philosophen. Der Staat gilt ihnen als ein unabweisbares Postulat der menschlichen Natur und darum zugleich als ein wesentlicher Theil der von Gott geforderten Weltordnung[3].

Vermöge der Begrenztheit seiner individuellen Fähigkeiten und Kräfte von Natur aus einer Ergänzung fähig und bedürftig, ist der Mensch nothwendig darauf angewiesen, bei andern Schutz und Hilfe zu suchen, nicht bloß in seiner Jugend, sondern während der ganzen Dauer seines Lebens. Außer dem natürlichen Trieb nach Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung, neben dem Gefühl der physischen und moralischen Hilfsbedürftigkeit bildet das in der Gemeinsamkeit der gleichen Natur begründete gegenseitige Wohlwollen, die Humanität in des Wortes bester, unverfälschter Bedeutung ein festes, einigendes Band. „Das sind jene ursprünglichen, unsichtbaren, der Menschennatur angeborenen Magnete, die den Menschen zum Menschen, Familien zu Familien sympathisch hinziehen und sie nicht nach einem von Menschen willkürlich entworfenen, sondern nach dem göttlichen Schöpfungsplane untereinander verbinden. Ausgehend von der einfachsten natürlichen Verbin-

---

[1] Polit. c. 2.

[2] De off. II, 21; III, 5; I, 4. De republica I, 25. 39; II, 1. Pro Sestio c. 42 etc. — Vgl. Gierke, Genossenschaftsrecht Bd. III: Staats- und Corporationslehre (Berlin 1881) S. 13, Anm. 13.

[3] *S. Thom.* in I. Polit. lect. 1.

dung von Individuen in der häuslichen Gesellschaft, diese erweiternd zum Vereine von Familien in der Gemeinde, die Gemeinden desselben Stammes wiederum in dem Verband einer Nation zusammenfassend, schreitet dieses geheimnißvolle Wirken der geselligen Natur fort bis zur vollendeten Gliederung des Staates, oder wie die Alten besser sagten, des großen bürgerlichen ‚Gemeinwesens' im Reiche (respublica, regnum)." [1]

Aus den Neigungen und Bedürfnissen der menschlichen Natur herausgewachsen, unter dem Einfluß gemeinsamer Abstammung und Nationalität, des geselligen Vervollkommnungstriebes, welcher eine über die Grenzen der Familie hinaus erweiterte Zusammenlegung der verschiedenen Anlagen und Kräfte, eine in größerem Umkreis sich vollziehende Arbeitstheilung, kräftigere Unterstützung durch öffentliche Anstalten, endlich eine mächtigere Garantie der gemeinsamen Sicherheit erheischte, entstanden, erscheint somit in der That der Staat in letzter Instanz als ein Werk des Urhebers der Natur, als wesentlicher Bestandtheil des weltordnenden Planes der Gottheit.

Damit soll nicht bestritten werden, daß im geschichtlichen Bildungsproceß der staatlichen Gesellschaft, bei der Stiftung und Umformung der einzelnen Staaten, die freie, bewußte menschliche Thätigkeit in hervorragender Weise mitzuwirken berufen sei, und daß sie thatsächlich auch in den mannigfachsten Formen, durch Vertrag oder Usurpation, auf rechtlichem Wege oder durch Gewalt mitgewirkt habe. Nur das eine ist zurückgewiesen: als ob es in dem Belieben der Menschen gelegen habe, den Staat überhaupt einzuführen oder nicht, als ob der Staat aus der vollkommen frei gewollten Beendigung eines außergesellschaftlichen Naturzustandes hervor-

---

[1] Theodor Meyer S. J., Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (Freiburg 1868) S. 256. — Vgl. die Encyklika Leos XIII. „Diuturnum illud". Offic. Ausg. 1881, S. 10 (11). — *Chr. Antoine* S. J., Cours d'Économie sociale (Paris 1896) p. 28 ss.

gegangen, nicht selbst ein Naturzustand und durch die Macht der vernünftigen Natur gefordert und verwirklicht sei[1].

3. Wie die staatliche Gesellschaft der christlichen Philosophie als eine von Gott für die gegenwärtige Ordnung[2] gewollte,

---

[1] „Weil der Mensch thätig ist, schreibt er seiner Thätigkeit alles zu; und weil er sich seiner Freiheit bewußt ist, vergißt er seine Abhängigkeit. . . . In der gesellschaftlichen Ordnung, wo er sich gegenwärtig und mitwirkend fühlt, erzeugt sich sehr leicht der Wahn, daß er eigentlich der unmittelbare Schöpfer alles dessen sei, was durch ihn geschieht; er ist in gewissem Sinne die Maurerkelle, die sich Baumeister zu sein dünkt" (De Maistre, Versuch über Ursprung und Wachsthum der politischen Constitutionen. Uebers. Naumburg 1822, § X). Man muß den Unterschied zwischen der historischen Entstehungsform des Staates, seinem natürlichen und positiven Rechtsgrunde wohl beachten, um die Theorien mancher Schriftsteller richtig würdigen zu können. Was die allgemeine und tiefste Ursache der bürgerlichen Gesellschaft betrifft, so fanden Suarez (De legibus und Defensio fidei catholicae adversus regem Angliae) und seine Anhänger dieselbe keineswegs in der freien Willkür, sondern in der geselligen Naturanlage des Menschen. Für Bellarmin und Suarez handelte es sich bei Aufstellung ihrer Vertragstheorie überhaupt gar nicht um die historische Entstehungsart der Staaten, sondern lediglich um die rechtliche Erklärung des Bestehenden, wie immer es historisch geworden sein mochte. Nähere Ausführungen über die Vertragstheorie der Scholastiker und ihren Gegensatz zur Rousseauschen Lehre siehe bei Cathrein a. a. O. II, 401 ff. Desgleichen Th. Meyer a. a. O. S. 228 f.

[2] Bekannt ist die von einzelnen Kirchenvätern ausgesprochene Ansicht, daß ohne den Sündenfall die Unterordnung unter eine staatliche Herrschaft nicht in derselben Weise nöthig gewesen wäre, wie dieses für den Zustand der gefallenen Menschennatur erforderlich ist. Vgl. Gierke a. a. O. S. 125, dessen Ausführungen jedoch in dieser Frage zum Theil einseitig sind, zum Theil auf Mißverständnissen beruhen. Der hl. Thomas von Aquin meint (S. theol. 1, q. 96, a. 4), daß auch im paradiesischen Zustande eine obrigkeitliche Gewalt nothwendig gewesen wäre im Interesse eines geordneten Zusammenlebens, dessen Begriff eben eine gemeinsame Leitung erfordere. Natürlich würde eine solche Gewalt dort des Zwanges nicht bedurft, sondern

durch die Naturanlage des Menschen geforderte Einrichtung galt, so behaupteten die christlichen Denker folgerichtig ein Gleiches von der obrigkeitlichen Gewalt im Staate. Denn ebensowenig wie es einen lebenden Organismus geben kann ohne Seele, gibt es einen Staat ohne Staatsgewalt. Auch für die staatliche Gesellschaft ist irgend ein Träger der staatlichen Autorität unentbehrliches Wesenselement.

Der Gedanke war nicht neu. Bereits die geistig bedeutendsten unter den griechischen und römischen Philosophen suchten darum den Rechtsgrund der Staatsgewalt als solchen in den Vernunftgesetzen und lehnten es ab, die Staatsgewalt als ein bloß willkürliches Werk der obsiegenden Macht oder des freien Vertragsschlusses zu betrachten. So entwickelte Aristoteles[1] aus der organischen Natur des Staates heraus den Unterschied zwischen Herrschenden und Beherrschten. Er bildete den Begriff einer souveränen obersten Herrschaft, einer *κυρία ἀρχή*, der um so werthvoller war, da die Pflicht des Herrschers, seine Stellung und Gewalt nicht im eigenen Interesse, sondern zum Wohle der Gesamtheit zu verwenden, in demselben zum klaren Ausdruck gebracht wurde. Auch Cicero[2] vergleicht den Staat einem Organismus und das imperium mit der Seele.

Gleichzeitig wurde aber, insbesondere von den christlichen Denkern, mit aller nur wünschenswerthen Bestimmtheit hervorgehoben, daß die concrete, historische Gestaltung der

---

sich auf die bloße Leitung beschränkt haben (vgl. Cathrein a. a. O. II, 385). — Ueber den Ursprung der Staatsgewalt vgl. die Encyklika Leos XIII. „Diuturnum illud“ vom 29. Juli 1881. Offic. Ausg. S. 4 (5) ff. 10 (11) ff. 24 (25) ff. — Encyklika „Humanum genus“ (1884) S. 30 (31) ff. — Encykl. „Immortale Dei“ (1885) S. 30 (31).

[1] Polit. I, c. 5; III, c. 6. 7. 10. — Gierke a. a. O. S. 18 ff.

[2] Cf. *S. August.*, De civitate Dei XIV, 23; Contra Iulian. Pelag. IV, 12.

individuellen Staatsgewalten jedesmal nur durch die Concurrenz freier und natürlicher Ursachen zu stande kommt.

In vielen Fällen wird anfänglich die Staatsgewalt innerhalb eines Verbandes von Familien als patriarchalische, in natürlicher Fortbildung und Ausdehnung der häuslichen Autorität des Familienoberhauptes entstanden sein. Hier genügte dann eben diese besondere historische Entstehungsart, um der Staatsgewalt eine rechtliche Basis zu geben. Oder man mochte mit Bellarmin und Suarez die unmittelbare rechtliche Erklärung der bestehenden Gewalt, wie immer sie historisch entstanden war, theoretisch also construiren, daß die obrigkeitliche Gewalt zunächst bei der zu einer moralischen Einheit constituirten Gesamtheit des Volkes als dem von Natur aus unmittelbaren und ursprünglichen Subject ruhe und dann von diesem durch eine unwiderrufliche Uebertragung auf den Regenten — der infolgedessen wirklich Haupt, nicht bloßer Mandatar des Volkes wird — übergegangen sei. Ja man mochte sogar mit Augustinus[1], in dem Bewußtsein, daß historisch die Reiche und die Herrschaft in denselben nur zu oft durch Unrecht und Gewalt gegründet und vermehrt wurden, den sündhaften Ursprung der meisten Staaten bitter beklagen; immer, unter allen Voraussetzungen, in jeder Lehrmeinung ebensowohl wie in dem praktischen Verhalten der Christen gegenüber heidnischen, atheistischen, absolutistischen Regierungen gedachte man stets der Mahnung des hl. Paulus[2] an die Römer: „Jedermann unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die, welche besteht, ist von Gott verordnet. Wer demnach sich der obrigkeitlichen Gewalt widersetzt, der widersetzt sich der An-

[1] De civitate Dei XI, 1; XIV, 28; XV, 5. 17; XVI, 3—4; XVII, 6; XVIII, 2.

[2] Röm. 13, 1. Vgl. Th. Meyer a. a. O. S. 213 ff.

ordnung Gottes, und die sich dieser widersetzen, ziehen sich die Verdammniß zu."

Niemals aber galt hier die Staatsgewalt als bloßes Product menschlicher Willkür, niemals war es die brutale Thatsache, das einfache, historische Werden und Bestehen der Gewalt an und für sich, auf welches sich ihre Legitimität stützte. Eine von Gott gewollte Ordnung bildete vielmehr die letzte Unterlage aller Rechte und Pflichten des Regenten. Selbst die historische Thatsache, welche unmittelbar den concreten Träger der Gewalt schuf, mußte mit der sittlichen Ordnung irgendwie verknüpft sein und darum wieder in letzter Instanz auf Gott als den Urheber der Natur, den Gesetzgeber der lex aeterna, den providentiellen Lenker der Menschheit sich zurückführen lassen, um einer Regierung den Charakter der Legitimität zu verleihen [1].

---

[1] Auch für den Fall der Usurpation bewahrt dieses Princip seine Kraft. Th. Meyer (a. a. O. S. 232) äußert sich darüber in seiner klaren und prägnanten Weise wie folgt: „Eine unrechtmäßige Vergewaltigung bleibt in Ewigkeit ein Unrecht und kann als solche auch kein Recht begründen, sie mag mit Erfolg gekrönt sein oder nicht. Dessenungeachtet ist es möglich, daß auf einer ungerechten Thatsache nachträglich eine wahre Legitimität sich aufbaue, nicht weil die Veranlassung eine ungerechte ist, sondern weil möglicherweise deren thatsächliche äußern Folgen durch Zeit und Umstände sich so enge mit den höchsten Socialzwecken verketten, daß sie ohne Gefährdung der letztern fortan schlechthin davon unzertrennlich sind und daher mit Rücksicht auf diesen Umstand eine neue natürliche Rechtsbasis bilden. Es kommt hier keineswegs bloß die nackte Verjährung nach dem formellen Maßstab der Zeitdauer in Betracht. . . . Das entscheidende Moment ist vielmehr ein durchaus naturrechtliches, welches der Vernunft und der göttlichen Ordnung gemäß in dem obersten Zweck der öffentlichen Rechtsordnung auch den Maßstab derselben erkennt. Unzweifelhaft muß demnach eine aus ursprünglicher Usurpation hervorgegangene Obrigkeit von der Zeitperiode an als zu Recht bestehend, als legitim angesehen werden, in welcher jedes andere entgegenstehende

4. Bei allen Vorzügen der hellenischen, insbesondere der aristotelischen Philosophie — in manchen Punkten blieb sie doch weit hinter der christlichen Lehre zurück. Wir berücksichtigen hierbei nicht die höchst bedenklichen Unterströmungen, von denen die antike Philosophie keineswegs frei geblieben. So ließen z. B. die Sophisten und Epikureer den Staat aus einem freien Vertrage entstehen, den die Menschen bloß zu ihrer Sicherung geschlossen. Wie sie überhaupt zur Unterscheidung von Recht und Unrecht, Gut und Bös keinen andern Maßstab kannten als den Nutzen einer Handlung und das durch sie bewirkte Wohlergehen [1], so war auch insbesondere ihre ganze Staats- und Rechtslehre durch und durch utilitaristisch. Allein

---

Recht offenbar unmöglich geworden ist." Vgl. auch die Auseinandersetzung des preußischen Ministers v. Radowitz (Gesammelte Schriften IV [Berlin 1853], 71 ff.).

[1] Auf eine ausführlichere Darstellung dieser Verirrungen müssen wir hier verzichten. Einige Andeutungen sind jedoch um so mehr am Platze, da, wie wir später sehen werden, die liberale und socialistische Ethik gerade diesen Niederungen der heidnischen Philosophie ihre Ideen und Ideale entnommen hat. Aristipp aus Cyrene und die nach ihm benannte Schule der Cyrenaiker fand in der sinnlichen Lust des Augenblicks das höchste Gut und die oberste Richtschnur des Handelns. Die Lust bleibt gut, ihrer selbst wegen erstrebenswerth, auf welchem Wege, durch welche Mittel und Handlungen sie auch immer erreicht werden mag. Demokrit sieht das höchste Gut zwar nicht in der Lust des Augenblicks, aber doch bloß in dem dauernden Wohlbefinden des Individuums. Auch für Epikur gilt die größtmögliche Lebenslust als höchstes Gut. Die oberste der Tugenden ist ihm die *φρόνησις*, jene Klugheit und Einsicht, welche den Menschen zur richtigen Auswahl unter den verschiedenen Lüsten anleiten soll. Im Interesse des Vergnügens wird Epikur sogar zum „Asceten". Er predigt Entsagung, soweit diese nothwendig sei, um dem Menschen eine längere Dauer des Genusses sicherzustellen. Vgl. *Diog. Laertius* II, 8. 16; IX, 45; X, 128. 140. 150. Cathrein a. a. O. I, 137 ff. Gierke a. a. O. S. 21. Zeller, Philosophie der Griechen I (3. Aufl.), 748.

der klassischen Philosophie des Alterthums erwächst aus diesen Lehren der Sophisten und Epikureer kein Vorwurf. Was wir an ihr zu tadeln haben, das ist der Mangel einer genügenden Umgrenzung der staatlichen Macht.

Hatten die griechischen Philosophen richtig erkannt, daß der Staat in letzter Linie auf die vernünftige Natur des Menschen sich gründet, daß wir gerade vermöge der Beschränktheit der Einzelkräfte die Befriedigung unserer leiblichen und geistigen Bedürfnisse, die Bedingungen einer höhern, fortschreitenden, allseitigen Entfaltung, die Sicherung der nothwendigen Grundlagen des Zusammenlebens nur in dem innigen Zusammenschluß innerhalb der staatlichen Gesellschaft und in gegenseitiger Ergänzung durch eine größere Anzahl der in demselben großen, socialen Verbande mit uns vereinigten Staatsbürger finden können, so fehlte andererseits den Vertretern der hellenischen und römischen Philosophie die Erkenntniß, daß eben mit diesen natürlichen Grundlagen, mit diesem natürlichen Zwecke zugleich auch die Grenzen der staatlichen Macht in ihrem Verhältniß zu Individuum und Gesellschaft gegeben seien. Statt daher in der Ergänzung und Förderung der Individuen und der niedern Gesellschaftskreise durch die Macht und die Wirksamkeit des Staates den natürlichen Staatszweck zu erkennen, glaubte man vielmehr umgekehrt, daß der Staat alle Lebenszwecke des Menschen sich vollständig unterordnen und deren Verwirklichung durch die eigene, staatliche Thätigkeit nicht bloß vorbereiten, mithelfend ermöglichen und schützen, sondern auch unmittelbar vollziehen dürfe. So wurde der antike Staat schließlich aus einem Beschützer des natürlichen Rechtes zum Feinde desselben.

Was nützte es dem Hellenen, wenn man ihn im Gegensatz zum Heloten als „Freien" pries? Im Verhältniß zur Gesamtheit, in seiner Beziehung zum Staat war auch der freie Hellene nicht Zweck, sondern nur Mittel und darum im Grunde

genommen ein bedauernswerther Sklave, der Maß und Ziel seines gesamten Strebens einzig im Staate zu suchen hatte, der an Freiheit und Rechtssubjectivität, an persönlichem Werth, an persönlicher Bedeutung nur gerade so viel besaß, als er innerhalb des staatlichen Ganzen zugewiesen erhielt oder durch eigene Kraft sich errang [1].

5. Am weitesten geht in dieser Hinsicht Plato. Die Einheit des Staates ist sein höchstes Gut; alles, was diese Einheit stört, das größte Uebel. Darum findet Plato sein Ideal im communistischen Staate. Hier werden die Bürger, „jeder zu dem einen Geschäfte, wozu er geeignet ist, hingebracht, damit sie, jeglicher des einen, ihm eigenthümlichen, sich befleißigend, nicht viele, sondern eins werden". Neben dem Berufszwange fordert die Einheit aber auch die Weiber- und Gütergemeinschaft, „indem, wenn keiner mehr die Worte ‚mein' und ‚nicht mein' aussprechen kann, das Staatsganze genau so unmittelbar und ausschließlich das dem Theile Widerfahrende als Lust und Unlust empfindet, wie der Mensch die Verwundung des Fingers als Schmerz am Finger fühlt" [2].

---

[1] Wir berücksichtigen hier zunächst nur die griechische Philosophie. In Rom begnügte man sich, soweit die Philosophie in Frage kommt, mit dem absolutistischen Staatsbegriff der griechischen Denker. Aber auch die römische Jurisprudenz kam trotz ihrer Unterscheidung zwischen ius publicum und privatum nicht viel über den Absolutismus der griechischen Philosophie hinaus. In öffentlich-rechtlicher Hinsicht, als civis romanus, war der Römer dem Ganzen, dem populus romanus, absolut unterworfen. Innerhalb der privatrechtlichen Sphäre besaß jedoch der römische paterfamilias Rechte, die, im Princip wenigstens, als unantastbar galten. Er konnte Rechtsverhältnisse zum populus eingehen und trat demselben mit eigener Rechtssubjectivität gegenüber. Vgl. Ihering, Geist des römischen Rechts II (3. Aufl. 1873), 67 ff. Gierke a. a. O. S. 45.

[2] Polit. IV, 422. 423. 462. Gierke a. a. O. S. 15, Note 22.

Offenbar hatte Plato recht, indem er die Einheit als Wesenselement des Staates bezeichnete. Aber er übersah, daß die Einheit eine mannigfach geartete sein kann, daß insbesondere der staatliche Organismus sich nicht mit einer Einheit verträgt, welche im Grunde genommen nur zur Einerleiheit führt. Darum muß es als ein beachtenswerther Fortschritt betrachtet werden, wenn Aristoteles jener Einerleiheit des platonischen Idealstaates gegenüber die organische Einheit des Staates betont, welche ohne Ungleichartigkeit der Theile nicht gedacht werden kann[1]. Der Vergleich der staatlichen Gesellschaft mit einem „Organismus" ist treffend und reich an fruchtbaren Anwendungen auf alle socialen Lebensbeziehungen. Wollte man jedoch mit Aristoteles und manchen neuern Schriftstellern daraus den Schluß ziehen, daß im Verhältniß zum Staat das Individuum zwar Pflichten, aber keine eigentlichen Rechte besitze, ebensowenig wie auch die einzelnen Körpertheile dem Menschen gegenüber rechtliche Ansprüche geltend machen können, so würde einer solchen „Nutzanwendung" ein neuer logischer Fehler zu Grunde liegen: die Verwechslung des moralischen mit dem physischen Organismus. Bei letzterem hat der Theil seinen Zweck allein im Ganzen, bei ersterem auch in sich selbst.

6. Von jeher hat nämlich der Staatsabsolutismus für sein Bestreben, das ganze individuelle und sociale Leben in die Sphäre der staatlichen Herrschaft, der staatlichen Initiative und Direction, zu ziehen, mit Vorliebe sich auf Aristoteles berufen. Nach dem Stagiriten ist der Staat seinem Wesen nach früher als der Mensch, weil das Ganze nothwendig vor seinen Theilen gedacht werden müsse[2]. Darum,

---

[1] Polit. II, c. 2. 5; III, c. 1. 15. Das staatliche Gemeinwesen wird bei Aristoteles auch mit einer Symphonie und dem Rhythmus verglichen.

[2] Polit. I, c. 2: *Καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία, καὶ ἕκαστος ἡμῶν· τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους* etc.

so schließt man, kann der Staat nicht als Mittel gelten für die Zwecke der Individuen, sondern umgekehrt, es sind, wie die Theile für das Ganze, so auch die Individuen nur für den Staat da. Ihm gehören sie daher mit ihrem gesamten individuellen und socialen Lebensinhalte an.

Wäre der Mensch kein freies, sittliches Wesen, hätte er auf dieser Welt keine andere, höhere Bestimmung als die, Theil des Staates zu sein, dann allerdings gäbe es für ihn auch keinen vom Staate unabhängigen Zweck. Der Staat könnte nicht als Mittel zur Erreichung der menschlichen Zwecke angesehen werden, ebensowenig wie das Haus als Mittel gilt für die Zwecke eines Bausteines. Allein der Mensch hat in Gott und in sich selbst ein höheres Ziel. Mit diesem seinem persönlichen Zweck war er nicht bloß historisch, sondern ebenfalls dem Gedanken nach vor dem Staate da. Vermöge dieser höhern Lebensaufgabe, auf Grund seiner sinnlich-vernünftigen, freien und sittlichen Natur, ist aber der Mensch zugleich auch als Individuum, in seiner Stellung zu den materiellen Gütern dieser Welt sowohl wie für seine socialen Beziehungen mit Rechten ausgestattet, welche der Staat nicht erst zu verleihen braucht, mit Rechten, an welche keine Staatsgewalt ihre Hand legen darf, deren Schutz und Verwirklichung vielmehr zu den wesentlichsten Aufgaben des Staates zu zählen ist. Denn derselbe Gott, in dessen Gebot die staatliche Autorität ihre letzte, rechtliche Grundlage besitzt, derselbe Gott hat jedem Menschen sein Ziel verliehen und mit dem Ziel das Recht auf den Gebrauch der zur Erreichung desselben nothwendigen Mittel.

Wenn daher zweifelsohne der Staat von seinen Angehörigen, als „Theilen" des staatlichen „Ganzen", die Unterordnung ihrer individuellen Interessen unter das Gemeinwohl zu verlangen berechtigt ist, so findet diese Forderung doch in dem Gesamtziele des menschlichen Lebens immer wieder eine unüberschreitbare Grenze. Hier gilt das schöne Wort Dahl-

mannس: „Der seiner höhern Bestimmung getreue Mensch bringt dem Staate jedes Opfer, nur nicht — das Opfer seiner höhern Bestimmung.“

7. Zur Entschuldigung der alten Denker mag der Umstand gereichen, daß ihnen eine vollkommen klare Vorstellung von dem Ziel des Menschen jenseits des Grabes, in der Ewigkeit, noch fehlte. Sie ahnten zum Theil ein solches Ziel. Aber das Bild der Vergänglichkeit in dieser Welt, das Röcheln des Todes, das allenthalben ertönte, lähmte und trübte jene Erkenntniß wieder, aus der heute auch das ärmste Menschenkind den reichsten Trost empfängt. So kam es, daß sie auch die Aufgaben und Zwecke des irdischen Lebens nicht richtig erfaßten und die Unterordnung unter die höchsten irdischen Gewalten zu einer absoluten, maß- und schrankenlosen machen konnten.

Wir werden in der Folge sehen, wie das Christenthum in dieser Beziehung vollständig Wandel geschaffen, wie der Gedanke, daß der Staat sowohl dem Individuum als auch der Familie und andern socialen Gebilden gegenüber seinem innersten Wesen und seinem natürlichen Zwecke gemäß nur den Charakter einer äußern Schutz- und Hilfsmacht für sich in Anspruch nehmen könne, in der christlichen Philosophie eine klare Fassung und tiefe Begründung gefunden hat.

3. Staat und Individuum.

1. Man hat heutzutage dem Christenthum alle nur erdenkliche Schmach anzuthun sich nicht gescheut. Man hat seine weltumbildende Kraft bestritten, im angeblichen Interesse der „Cultur“ mit wildem, blindem Fanatismus die Kirche, die Begründerin der abendländischen Cultur, bekämpft — eines hat man nicht zu bestreiten gewagt. Und wäre dieses Eine auch die einzige Leistung des Christenthums zum Wohle der Menschheit geblieben, sie allein könnte und müßte genügen,

um die übermenschliche Kraft unserer heiligen Religion sogar dem blödesten Auge zu enthüllen. Es war der Sieg des Christenthums über den Absolutismus des heidnischen Staates.

Das Christenthum ist seinem innersten Wesen nach, durch sich selbst ein fester Damm gegen absolutistische Gelüste jeder Art. Vor allem aber bilden drei seiner wichtigsten Lehren die unerschütterliche Grundlage, die siegreiche Schutzwehr der echten, bürgerlichen Freiheit. Wir meinen

das überirdische Ziel des Menschen, sodann

die Lehre von der Kirche als einer freien und vollkommenen Gesellschaft neben dem Staate, endlich

die Staat und Individuum umfassende Herrschaft des natürlichen und geoffenbarten Sittengesetzes und Gottesrechtes.

2. Der Staat als Gottesordnung — dieses eine Wort umgab das Scepter mit dem hehren Glanze einer Würde, nach der ein selbstherrlicher Despot sich vergebens sehnt. Der Staat als Gottesordnung nur für diese Welt — das war das Zauberwort, welches die Ketten der Völker zerbrach.

Der Staat ist nicht das Endziel des Menschen, und darum kann auch der Menschheitszweck nicht in dem Staatszwecke aufgehen.

Als unsterbliches Wesen ragt der Mensch mit seinem Zwecke über die Grenzen des Staates und der staatlichen Macht hinaus. Er hat ein höheres Ziel über der staatlichen Sphäre, eine höhere Bestimmung, die sich im Leben der staatlichen Gesellschaft nicht erschöpfen kann. Es ist die Verwirklichung jener allgemeinen, sittlichen Ordnung, deren Krone und Schlußstein der beseligende Besitz Gottes im Jenseits bilden soll.

Das ist die Lehre des Christenthums. Wer diese Wahrheit in Theorie oder Praxis verkennt, hat das Recht verwirkt, den christlichen Namen zu tragen.

Vermöge jenes seines höhern Zieles gewinnt nun jeder einzelne Mensch als Individuum innerhalb der staatlichen Gesellschaft einen selbständigen Werth, steht kraft seiner wesentlichen Lebensaufgabe auf dem Boden einer Rechtssphäre, die dem staatlichen Gesetz und der staatlichen Verleihung nicht entstammt, sondern, weil von Gott gegründet, für jede bloß irdische Gewalt unverletzlich bleibt. Ausgestattet mit unantastbaren Urrechten, aber auch gebunden durch ein Sittengesetz, das alles Streben und Handeln dem höchsten Ziele unterordnet, tritt der Mensch in diese Welt, Gott unterworfen in allem, der staatlichen Obrigkeit um des Gewissens willen unterthan, soweit deren Autorität in der natürlichen Ordnung, in dem ewigen Gesetze Gottes begründet ist.

Nicht umsonst hat Thomas von Aquin die Ethik[1] mit der philosophischen Beleuchtung gerade der Lehre vom letzten Ziele des Menschen begonnen. Der Endzweck der vernünftigen Creatur ist ja die höchste Norm, der einzig entscheidende Maßstab für Bemessung des Werthes oder Unwerthes aller unserer Bestrebungen, zugleich die magna charta aller echten bürgerlichen und individuellen Freiheit. Ohne dieses Ziel wird naturnothwendig der Schwache zum Sklaven des Stärkern, mit diesem Ziel fühlt auch der Sklave sich frei. Ohne dieses Ziel ist der Staat alles, das Individuum nichts; mit diesem Ziel wird der Staat zum Diener der Gesamtheit seiner Glieder. „Da die Gesellschaft nur für die Zeit besteht, die Personen aber für die Ewigkeit, so leuchtet von selbst ein, daß die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens abhängig von dem letzten Ziele der individuellen Existenzen und also diesem untergeordnet ist."[2] Das ist, in schlichter Einfachheit ausgedrückt, der christliche Gedanke, welcher den Absolutismus des Staates gebrochen

[1] S. theol. 1, 2, q. 1—98; 2, 2.

[2] v. Moy de Sons, Das Recht außerhalb der Volksabstimmung § 5. — Th. Meyer a. a. O. S. 122.

hat. In Kraft dieses Gedankens bekannte man sich zu dem Glauben, „daß das innere Leben der Einzelnen und ihrer religiös-sittlichen Verbände keiner weltlichen Macht unterworfen und über die Sphäre der staatlichen Daseinsordnung erhaben sei. Damit entschwand die allumfassende Bedeutung des Staates. Der Mensch ging nicht mehr im Bürger, die Gesellschaft nicht mehr im Staate auf. Das große Wort, daß man Gott mehr gehorchen solle als den Menschen, begann seinen Siegeslauf. Vor ihm versank die Omnipotenz des heidnischen Staates. Die Idee der immanenten Schranken aller Staatsgewalt und aller Unterthanenpflicht leuchtete auf. Das Recht und die Pflicht des Ungehorsams gegen staatlichen Gewissenszwang wurden verkündigt und mit dem Blute der Martyrer besiegelt.“ [1]

Was den höchsten Zweck des Menschen und der Menschheit betrifft — Gottes Dienst auf dieser Erde und Erlangung des letzten Zieles im Jenseits —, so darf ihm gegenüber nie und nimmer der Staat ein Hinderniß werden. Seine oberste Pflicht wie sein höchster Zweck ist es vielmehr, innerhalb seiner Sphäre durch Schutz und Hilfe zur Gestaltung der äußern Grundlage mitzuwirken, auf welcher ein gedeihliches, höheres Streben des Menschen sich entwickeln könne.

Das war die erste Frucht, welche die christlichen Denker aus der Berücksichtigung des ewigen, jenseitigen Zieles für die genauere Erkenntniß des staatlichen Lebens und seiner Beziehung zum Individuum zogen.

Die Lehre von dem jenseitigen Ziele des Menschen hat indes nicht bloß der Staatsgewalt gewisse unübersteigbare Schranken gezogen. Sie gab überdies der ganzen christlichen Staatsphilosophie die ihr eigenthümliche Richtung und Gestaltung, indem sie einerseits die rücksichtslose Hinopferung des Einzelnen an die Gesamtheit im Sinne des Absolutismus aus-

[1] Gierke a. a. O. S. 123.

schloß, andererseits die vom Naturrechte geforderte Unterordnung des Individuellen unter das Gemeinsame zur Geltung brachte.

3. Für das philosophische Staatsrecht ist keine Frage wichtiger als die Frage, in welchem Umfange und in welchem Sinne man bei der Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Staat und Individuum, socialen und individuellen Zwecken, von dem Individuum oder von der Gesamtheit auszugehen habe.

Wie wir sahen, erblickte Plato in dem Gedanken der Einheit, der Gemeinschaft, der staatlichen Gesamtheit, des „Menschen im großen", den philosophischen Ausgangspunkt des Staatsrechtes. Auch für Aristoteles kam das Individuum bloß als Theil des Ganzen in Betracht, indem er zugleich hervorhob, daß das Ganze früher gedacht werden müsse wie der Theil. Dieselben Gedanken wiederholten sich in den absolutistischen Systemen der spätern Jahrhunderte und in den Erörterungen der staatssocialistischen Theoretiker. So sehen Fichte, Rodbertus und andere in den Individuen nur dienende Theile des Ganzen. Nach Rodbertus kann und darf der Staat seine Aufgabe nicht in der „Glückseligkeit der Einzelnen" suchen, vielmehr sollen die Einzelnen zum geistigen, sittlichen und wirtschaftlichen Wohlbefinden des Staates dienen [1].

Die christliche Philosophie dagegen lehrte klar und bestimmt, daß der Staatszweck nicht das letzte Ziel des menschlichen Strebens sei.

Das nothwendigste, höchste und wichtigste Interesse der Menschheit, das absolute Endziel aller menschlichen Bestrebungen und Einrichtungen concentrirt sich vielmehr in dem Individuum. Nur die Individuen haben ewige Dauer, nur die

---

[1] H. Dietzel, Karl Rodbertus II (Jena 1888), 37. 64. Theoph. Kozak, Rodbertus-Jagetzows socialökonom. Ansichten (Jena 1882) S. 52 ff. 14. 202. Zeitschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte I, 1 (Freiburg, Mohr, 1893), 93.

Individuen können jenes überirdische Ziel erreichen, um dessentwillen Gott nicht nur die Welt, die Menschen geschaffen, sondern auch insbesondere die socialen Organismen, Familie und Staat, zum Dasein gelangen ließ. Alle Socialzwecke ordnen sich demgemäß in letzter Linie dem höchsten, individuellen Zweck unter. Der höchste individuelle Zweck ist zugleich der oberste, letzte Socialzweck[1].

Diese Wahrheit, die Gemeingut der katholischen, scholastischen Philosophie jeder Zeit gewesen, hat — wie wir gern anzuerkennen bereit sind — ebenfalls unter den übrigen Vertretern der christlichen Weltanschauung zuweilen einen beredten Ausdruck gefunden.

Ueber das Verhältniß der „Einzelpersönlichkeit" zu den „Gesamtpersönlichkeiten" schreibt z. B. Ahrens in seiner Rechtsphilosophie[2] folgendermaßen: „Die Grundlage aller Gesamtpersönlichkeit ist gegeben durch die Einzelpersönlichkeit, deren Recht daher auch das Grund- und Urrecht in allen gesellschaftlichen Verhältnissen ist. Denn alle Gesamtpersönlichkeiten in der Menschheit sind doch nur zeitliche Verhältnisse und werden, wenn sie auch für dieses Leben andauernd sind, mannigfach umgestaltet. Die Einzelpersönlichkeit ist aber eine ewige Urindividualität, die ihr Sein, Leben und Recht zuhöchst aus Gott schöpft und in diesem ureigenen Rechte stets geachtet werden muß. . . . Das Recht der individuellen Persönlichkeit hat daher seine Quelle nicht in der Familie, in der Gemeinde oder in der Nation, selbst nicht in der Menschheit, sondern in Gott, und diese Persönlichkeit kann daher von einer gesellschaftlichen Vereinigung wohl in ihrem Rechte beschränkt oder vielmehr organisch bestimmt, aber nie völlig rechtlos gemacht werden.

[1] Vgl. die Encyklika Leos XIII. „Sapientiae christianae" (1890). Ueber die wichtigsten Pflichten christlicher Bürger. Offic. (Herdersche) Ausg. S. 8 (9) ff.

[2] Allgem. Theil, Kap. 3, § 2.

Eine Verkennung des individuell-persönlichen Rechtes würde aber auch darin liegen, wenn die individuelle Persönlichkeit zwar in einzelnen Hinsichten erhalten, aber im Princip vernichtet wird. Diese grundsätzliche Vernichtung ist die Folge aller pantheistischen, sensualistischen und materialistischen Systeme. . . . Diese Systeme führen consequent zu der gänzlichen Unterordnung und Hingabe der Einzelnen an die Gesellschaft, an den Staat, oder zu einer bloß materiellen Aggregation derselben nach gemeinsamen abstracten Principien."

4. Wenn der christliche Philosoph in der staatlichen Gesellschaft wie in allen irdischen Gütern und Verhältnissen schließlich und letztlich nur ein Mittel erblickt, welches dem einzelnen Menschen dienen soll, sein letztes Ziel und Ende zu erreichen, wenn er in diesem Sinne den Staat zum Mittel für die Individuen macht, dann wird es ihm leicht sein, das allgemeine Verhältniß zwischen dem staatlichen Gemeinwohle und dem menschlichen Individualwohle richtig zu erkennen. Auch hier behält der Satz: Der Staat ist für die Menschen da, seine volle Wahrheit und praktische Bedeutung. Das staatliche Gemeinwohl ist nicht ohne Beziehung zum irdischen Individualwohle der Bürger. Es bietet vielmehr die Basis, auf welcher das Wohl der Individuen sich aufbaut; es ist das Arsenal, aus dem die Staatsglieder die Waffen nehmen können zum erfolgreichen Ringen für ihre ökonomische Existenz, für ihre allseitige Entwicklung; es ist die Quelle, aus der ihnen die Kraft zufließen soll, um mit Erfolg und unter Aufbietung auch der eigenen Kräfte ihre erlaubten irdischen Lebenszwecke zu verwirklichen und allen ihren berechtigten, mit dem Wohle der Gesamtheit und der gleichberechtigten Mitbürger in Harmonie bleibenden Interessen zum Siege zu verhelfen.

Man könnte entgegnen: Wenn man den Staat nur um der Privatpersonen willen da sein läßt, wenn man sagt, er

sei nur ein Mittel für die Privatwohlfahrt, so wird damit logisch der Begriff des Staates selbst aufgelöst. Es gäbe keine Gesamtheit, die als Ganzes ein eigenes Leben hätte. Der gute Wille, mit welchem Millionen ihr Privatwohl der Wohlfahrt ihres Vaterlandes unterordnen, die Opferfreudigkeit, welche Tausende begeistert, für die Ehre und die Macht des Staates in den Tod zu gehen, wäre eitle Thorheit und Schwärmerei: die Hoheit des Staates würde in die Gemeinnützigkeit einer Assecuranzanstalt umschlagen. Es besteht ein organisches Gesamtleben der Völker, welches nach der göttlichen Weltordnung eine selbständige Bedeutung hat. Seine Wohlfahrt ist eben die öffentliche Wohlfahrt im eigentlichen Sinne, und indem der Staat dafür zunächst sorgt, sorgt er mit Recht voraus für seine eigene Existenz.

Was ist hierauf zu antworten?

Gewiß, der Staat gilt auch uns als eine moralische Person; er hat ein eigenes Leben und eigene Thätigkeit, welche sich von dem Leben und der Thätigkeit der den Staat bildenden Privatpersonen unterscheiden; er hat auch, wie jeder andere Organismus, die natürliche Bestimmung, daß er sich selbst erhalte und vervollkommne. Wenn der Baum nicht sein Leben erhält, wenn er sich nicht entwickelt, nicht schädliche Einflüsse überwindet, nicht blüht, so kann er auch keine Früchte bringen. Aber er existirt, wächst, blüht nicht, damit er existire, wachse, blühe, sondern damit er Früchte bringe. So ist auch der Staat nicht da, um zu sein, sich zu entwickeln und seiner Kraft sich zu erfreuen, sondern damit er Früchte bringe für das Wohl seiner Bürger. Freilich fordern wir nicht, daß er unmittelbar das Privatwohl aller einzelnen Bürger selbst verwirkliche. Nein, dazu sind den Bürgern die eigenen, persönlichen Kräfte verliehen. Er soll aber in weitestem Umfange die socialen Vorbedingungen des privaten Strebens herstellen und erhalten. Das ist seine Aufgabe, und insofern sagen wir

allerdings, daß der Staat bestimmt sei, mit seinen Einrichtungen als Mittel zu dienen für das Wohl aller einzelnen, zum Staatsganzen gehörenden Menschen. Folgerichtig ergibt sich denn auch, daß Elend und Noth in der Bevölkerung oder in ganzen Klassen derselben regelmäßig zu dem Schlusse berechtigen, der Staat habe seine naturgemäßen Aufgaben nicht erfüllt, während umgekehrt ein wirklich allgemeiner Wohlstand der Bürgerschaft auf ein blühendes und in gesunder Weise wirksames Staatswesen schließen läßt.

5. Die Furcht, als ob der Staat in der christlichen Auffassung, durch Unterordnung der Staatsthätigkeit unter den höchsten menschlichen Individualzweck und unter die Postulate des allgemeinen Volkswohles, seine innere organische Einheit verlieren würde, wäre berechtigt, wenn der Satz, daß der Staat für den Menschen da sei, eine absolute Unterordnung aller Socialzwecke unter die tausendfach verschiedenen individuellen Zwecke der einzelnen Staatsbürger bedeuten sollte. Allein es handelt sich hierbei nicht um Sonderinteressen einzelner Individuen. Was in Frage kommt, ist zunächst nur der höchste Individualzweck, der als allgemeiner Menschheitszweck allen Individuen gemeinsam ist. Von einer Durchbrechung der Einheit des staatlichen Strebens kann darum hier um so weniger die Rede sein, da überdies von dem Christenthum stets die Identität des höchsten Socialzweckes mit dem höchsten und allgemeinen Individualzwecke hervorgehoben wurde.

Was aber die übrigen, dem höchsten untergeordneten Individualzwecke betrifft, so droht die Durchbrechung der Einheit des staatlichen Strebens viel mehr von einer andern Seite —, gerade von denjenigen nämlich, welche scheinbar so sehr für die Einheit und Macht des „Staates“ sich begeistern. Oder waren es im Laufe der Geschichte nicht stets die absolutistischen Gelüste eines Despoten, die Vertreter der materiellen Interessen einer herrschenden Klasse, einer plutokratischen Oligarchie, die

in eigensüchtiger Verfolgung ihres irdischen Privatvortheils sich der abstracten „Staatspersönlichkeit“, des abstracten „Staatswohles“ zur Deckung ihrer Individualität, ihrer individuellen Zwecke bedient haben?[1]

Ein derartiger egoistischer Mißbrauch der Staatsmacht wurde durch die Principien der christlichen Staatslehre schlechterdings unmöglich gemacht. Denn wenn es wahr ist, daß jeder Staatszweck sich stets dem gemeinsamen Zwecke aller den Staat bildenden Individuen unterordnen müsse, so ergab sich aus einer solchen Erkenntniß mit Leichtigkeit der Satz, daß auch das „Staatswohl“ niemals zu dem wahren gemeinsamen Wohle aller in Gegensatz treten könne. Gewiß besitzt der „Staat“ die Selbständigkeit und Einheit einer „moralischen Person“; aber als solche ist er nur die erweiterte Persönlichkeit der Staatsbürger, die aus der gesellschaftlichen Organisation herauswachsende Gesamtperson, die als „Person“ gedachte Gesamtheit des staatlich organisirten Volkes, — kein Vampyr, der auf dem Nacken des Volkes sitzt, um von dessen Blute sich zu nähren. Ebenso kann die mit Recht geforderte Unterordnung des Privatvortheils unter das Staatswohl, die Opferung der individuellen Interessen bis zur hochherzigen Hingabe des Lebens im Dienste des Vaterlandes keinen andern vernünftigen Sinn haben, als daß der irdische Vortheil, das irdische Interesse einzelner Individuen zurückstehen müsse hinter dem gemeinsamen Wohle aller, niemals aber kann dieselbe das Wohl aller dem schattenhaften Phantom eines „Staatswohles“ opfern wollen, welches neben und über dem Gemeinwohle der gesamten Staatsbürger eine selbständige Existenz und Berechtigung hätte[2].

---

[1] Vgl. die Encyklika „Diuturnum illud“ (1881). Offic. Ausg. S. 16 (17).

[2] Taparelli (Naturrecht I. Bd., 2. Theil, Abh. 2, Kap. 1, Nr. 722—727) bemerkt diesbezüglich im Anschluß an L. v. Haller:

6. Indem die christliche Philosophie durch ihre Lehre vom Verhältniß des Staates zum Individuum vor der absolutistischen Uebertreibung des organischen Charakters des Staates, vor der vollkommenen Hinopferung des Individuums an die Gesamtheit bewahrt blieb, indem sie hervorhob, daß der Mensch im Staate nicht nur als „socialer Körpertheil“, als Theil des staatlichen Organismus, sondern auch als Selbstzweck Anerkennung und Berücksichtigung finden müsse: verfiel sie keineswegs in das der socialistisch-organischen Theorie entgegenstehende Extrem des atomistischen Individualismus.

Es war keine Auffassung des Staates „vom Standpunkt seiner Atome“ [1] aus. Der organische Charakter des Staates blieb vollkommen gewahrt. Keine „frei wogende Gesellschaft“, die „äußerlich nur durch den überwiegenden Zwang einer mechanischen Staatsgewalt vor dem völligen Zerfallen zusammengehalten wird“ [2], sollte geschaffen werden. Der Staat galt immer noch als socialer „Körper“ —, nur nicht als socialistischer Moloch, der seine eigenen Kinder verzehrt.

Man braucht bloß für einen Augenblick das „Reich jener individualistischen Freiheit“ sich anzusehen, welche Rodbertus

---

„Wenn man also sagt, daß das Wohl des Individuums dem Socialwohl sich unterordnen muß, so spricht man von einem Individuum im Gegensatz zu den übrigen. Und es wäre am passendsten, sogleich hinzuzufügen: Das Socialwohl muß sich nach dem Wohle abmessen, welches für die Gesamtheit der Individuen Wohl ist, um die platonischen Utopien gewisser Politiker zu vermeiden, welche aus ihrem Staate ein Idol machen und dabei sich nicht scheuen, die Völker unglücklich zu machen, wenn sie nur ihr Staatswohl erreichen.“ Die praktische Bedeutung dieser Lehre liegt auf der Hand. Z. B. Zölle, die im Interesse der bloßen Bereicherung einer Gruppe von Industriellen andere Volksklassen belasten, sind verwerflich. Zölle dagegen, die wirklich zur Erhaltung einer für das Gesamtwohl nothwendigen Klasse unentbehrlich sind, erscheinen hiernach als berechtigt, selbst wenn sie der übrigen Bevölkerung unmittelbar Opfer auferlegen sollten.

[1] Kozak a. a. O. S. 202. [2] Ebd. S. 72.

so treffend gezeichnet hat, um sofort des großen Unterschiedes habhaft zu werden, der zwischen atomistischem Individualismus und christlicher Lehre besteht.

Der Individualismus ist nichts als eine allgemeine Negation. Jeder darf hier „seiner Gewissensfreiheit und individualistischen Forschung, seiner eigenen Moral und seinem beliebigen contractlichen Rechte, endlich seiner ungehinderten freien Erwerbsthätigkeit nachhängen“ [1]. Indem die liberale Philosophie die Idee einer absoluten, schrankenlosen Freiheit und Gleichheit von dem „prähistorischen“, willkürlich erdichteten „Naturzustande“ auf die staatliche Gesellschaft übertrug, konnte ihr insbesondere der Staat lediglich als eine materielle Aggregation, als eine Zahl, als eine Summe freier und gleicher Atome erscheinen, ohne innern organischen Zusammenhang, einzig durch Majoritätsbeschlüsse und Gewalt beherrscht.

Es war eben nicht das Individuum, wie es heute wirklich existirt, sondern wie es angeblich in dem „Naturzustande“ gewesen sein soll, das abstract gedachte, besser gesagt: das durch willkürliche Abstraction verstümmelte Individuum, welches ein Rousseau zum Ausgangspunkte seiner Staatsphilosophie gemacht hatte.

Anders die christliche Philosophie. Auch sie geht bei der speculativen Ergründung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens zwar in letzter Instanz von dem Individuum aus, aber von dem Individuum, wie es in der Wirklichkeit sich unsern Augen darstellt, von dem ganzen, concreten, historischen Individuum, unter Anerkennung und Berücksichtigung der in die individuelle Natur vom Schöpfer gesenkten socialen Bedürfnisse und Triebe und der auf dem Individuum kraft göttlichen Rechtes ruhenden und um der Erreichung des ewigen Zieles willen zu erfüllenden socialen Pflichten.

---

[1] Kozak a. a. O. S. 74.

Wenn ihr daher auch der Staat mit Rücksicht auf das höchste und ewige Ziel des Menschen als dienendes Mittel gilt, und wenn sie auch in dem Gemeinwohle der Bürger Grund und Zweck des Staates erblickt, so weiß sie doch andererseits nichts von absolut freien Individuen. Alle individuelle Willkür wird beschränkt durch das höhere Recht der Gesamtheit, und alle rein irdischen, mit dem Gemeinwohle collidirenden Privatinteressen müssen geopfert werden.

7. So ist also für den christlichen Denker der Staat mehr als eine bloße Erfindung der Noth oder der Geschicklichkeit, mehr als ein willkürliches Vertragswerk, eine Actiengesellschaft, ein nothwendiges Uebel, ein mit der Zeit überwindbares Gebrechen. Er sieht in ihm einen nothwendigen, von Gott geforderten Zustand, ein Vermögen, eine natürliche Ausstattung der Menschheit, welche die Gattung zur Vollendung zu führen bestimmt war, aber auch eine ursprüngliche, von Gott gewollte Ordnung, mit einer durch ihren Begriff, ihr Wesen, ihren Zweck geforderten Gliederung[1], kein bloßes Nebeneinander und Durcheinander freier und gleicher Atomindividuen.

Das harmonische Ineinandergreifen der einzelnen Bestandtheile, die Interessengemeinschaft, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, die pflichtmäßige Unter- und Ueberordnung, all diese Bande umschlingen die Glieder der staatlichen Gesellschaft. „Es sind wirkliche Bande, insofern sie den Menschen mit seinesgleichen nach Art organischer Gliederung zu lebensfähigen höhern Einheiten verbinden, worin die Einzelindividuen gewissermaßen als elementare Bestandtheile zum Ganzen sich verhalten; aber es sind sittliche Bande, insofern sie der persönlichen Würde des Vernunftwesens keinen Eintrag thun, indem sie die individuelle Freiheit nach einer Seite hin zu Gunsten der organischen Einheit zwar binden, aber ohne sie wirklich zu

---

[1] Dahlmann, Politik S. 1.

schädigen, ja vielmehr dieselbe zum Entgelt für den scheinbaren Abbruch mit unvergleichlich höhern Interessen bereichern. So tritt die aus der socialen Menschennatur hervorgehende gesellschaftliche Verbindung gewissermaßen als ein analoges (als ein ähnliches, nicht gleiches) Gebilde in die Reihe der natürlichen Organismen und ist ein beredtes Zeugniß für die herrliche Einheit im göttlichen Schöpfungs- und Ordnungsplane. Aber sie unterscheidet sich von allen organischen Wesen der Sinnenwelt als sittlicher Organismus und bildet als solcher für sich eine eigene Ordnung." [1]

---

[1] Th. Meyer S. J., Die Arbeiterfrage (Freiburg 1891) S. 44. Auch Jhering (a. a. O. I, 13) warnt vor der Uebertreibung des Vergleiches mit den Organismen der Pflanzen- und Thierwelt: „Diese Bezeichnung ‚organisch' und ‚naturwüchsig' ist heutzutage eine sehr beliebte, aber nicht selten ist sie ein prunkendes Aushängeschild, hinter welchem sich eine mechanische (!) Behandlungsweise verbirgt." — Ahrens (Jurist. Encyklopädie S. 55) hebt kurz und treffend das Vergleichungsmoment zwischen den sittlichen und physischen Organismen hervor, indem er schreibt: „Organisch nennen wir die in der Einheit eines Ganzen . . . gegebene Wechselbestimmung aller Theile und Verhältnisse." Die Art und Weise sowie das Maß dieser Wechselbestimmung und Abhängigkeit des Theiles von dem Ganzen ist sehr verschieden in den physischen und sittlichen Organismen. In den physischen Organismen ist alles durch die allgemeinen Gesetze des Naturlaufes bestimmt, in den sittlichen dagegen bildet die Natur der vernünftigen und freien Menschenseele ein alle Beziehungen mitbedingendes und gestaltendes Element (Lotze, Mikrokosmos I, 200), und derselbe Mensch, der sich hier als Glied und Bestandtheil einem höhern Ganzen eingefügt findet, erkennt sich zugleich als Selbstzweck, als Zielpunkt alles dessen, was die Natur- und Menschenwelt ausmacht. — Nach dem Gesagten wird es wenig befriedigen können, wenn Dietzel von einem doppelten „ethischen" Grundprincip „des socialen Seinsollens" redet und diese beiden Principien dann also näher bestimmt: „Das Socialprincip das ist der Satz, daß die Gesellschaft oberster Zweck sein soll, das Individuum nur dienendes Mittel für ihre Zwecke, Organ des ‚socialen Körpers', wie das Glied

4. Staat und Gesellschaft.

1. Ebensosehr wie die Lehre vom jenseitigen Ziele des einzelnen Menschen wurde die als selbständige und vollkommene Gesellschaft neben dem Staate bestehende Kirche eine feste Schutzwehr der bürgerlichen Freiheit.

Nicht durch die Gnade eines sterblichen Monarchen, vielmehr von dem ewigen Könige selbst, von Jesus Christus, dem eingeborenen Sohne Gottes, besitzt die Kirche ihren Auftrag, ihre wesentliche Gestaltung, ihre unveräußerlichen Rechte. Er, der von sich sagen konnte: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden", derselbe Gottessohn hat auch seine Apostel hinausgesendet in alle Welt, zu lehren alle Völker.

Gott ist der Herr seiner Ehre. Wäre die Kirche nach göttlichem Willen lediglich Nationalkirche, sie hätte kein Recht, über die Grenzen der Nation hinauszugehen, und keinen Anspruch auf Gehör außerhalb des Staates, für den sie gegründet wurde. Nun aber sendet Christi Wort sie in alle Welt, zu aller Creatur. Die Sprachen der Völker, die Grenzen der Länder verlieren vor der christlichen Wahrheit ihre scheidende, trennende Kraft. Die Kirche durchbricht sie. Sie hat ein unveräußerliches Recht auf alle Völker kraft göttlichen Auftrages; denn alle sollen Gott dienen, seinen Namen preisen und so zum Heile gelangen. Mögen irdische Mächte unter

---

Organ des physischen." „Das Individualprincip das ist der Satz, daß das Individuum — jedes Individuum als ‚gleichwerthig' jedem andern gedacht — oberster Zweck sein solle, die gesellschaftliche Organisation dienendes Mittel für seine Zwecke" (Zeitschr. für Literatur und Geschichte der Staatswissenschaften, von Dr. Kuno von Frankenstein [Leipzig 1893], S. 3). Das sind nicht die „Grundprincipien des socialen Seinsollens", nicht „das höchste ethische Gebot", sondern sehr unethische Extreme, kein Socialprincip oder Individualprincip, sondern das socialistische und das individualistische Princip.

dem heuchlerischen Deckmantel einer erlogenen Freiheit und Aufklärung mit Politik und verächtlichen Ränken der Kirche den Lebensnerv durchschneiden, oder mögen sie mit der Vollwucht brutaler Gewalt in einem Meer von Blut sie ersticken wollen, die Kirche setzt ihren Siegeslauf unbekümmert um kaiserliche Edicte und rechtswidrige Staatsgesetze fort, bis eine Welt erobert ist für den, der sie mit all den Rechten und der Vollgewalt ausgestattet, mit denen ihn der Vater gesandt hatte.

Hätte die Kirche die unerschütterliche Ueberzeugung nicht bewahrt, daß zwar auf weltlichem Gebiete dem Kaiser Gehorsam geschuldet werde, daß sie aber in Erfüllung ihrer göttlichen Aufgabe vom Staate unabhängig sei, — das Christenthum wäre niemals zur Herrschaft gelangt. Die Organe des Staates hatten ja Christus ans Kreuz geschlagen und die Arena mit dem Blute der Martyrer getränkt. Nicht durch die Macht des Staates ist das Christenthum gegründet worden, sondern durch die Leiden und Opfer, die es im Kampfe mit dem heidnischen Staatsabsolutismus getragen und gebracht hatte.

2. Abgesehen von der geschichtlichen Thatsache, daß die Kirche unabhängig vom Staate, ja im Widerspruche mit der Staatsgewalt, kraft göttlichen Rechtes, zur Existenz gelangt ist, bekunden auch ihre innere Organisation, ihr Zweck, ihre Mittel die ihr zustehende Souveränität.

Die Kirche ist ebensogut wie der Staat eine vollkommene Gesellschaft[1]. Sie hat einen ihr eigenthümlichen, selbständigen Zweck und besitzt in sich alle jene Mittel, die zur

[1] Ueber die Kirche als vollkommene Gesellschaft, ihr Verhältniß zum Staate, ihren segensreichen Einfluß auf das staatliche Leben vgl. Encyklika Leos XIII. „Immortale Dei“ (1885). Offic. (Herdersche) Ausgabe S. 6 (7). 12 (13) ff. Encykl. „Praeclara gratulationis“ (1894) S. 24 (25) f. 30 (31) ff. Encykl. „Sapientiae christianae“ (1890) S. 12 (13) f. 32 (33) ff. 36 (37) ff. Ebenfalls die päpstlichen Schreiben an die Bischöfe Preußens, Bayerns u. s. w.

Erfüllung ihrer wesentlichen Aufgaben unentbehrlich sind. Auf ihrem Gebiete ist die Kirche darum souverän. Wäre diese Souveränität nur das Product einer jahrhundertelangen historischen Entwicklung, so müßte der Staat dieselbe heute als zu Recht bestehend anerkennen[1]. Aber sie ist mehr als ein Product der Geschichte. Besitzt sie ja doch ihre tiefsten Fundamente in dem Willen des höchsten socialen Königs, Jesu Christi, dem auch der Staat sich unterwerfen muß. Nicht die weltlichen Fürsten hat der göttliche Erlöser mit der Regierung seiner Kirche betraut, sondern Petrus und die Apostel nach dem unzweideutigen Worte der Heiligen Schrift. Ebenso erhellt die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate theils aus der Universalität der kirchlichen Sendung an alle Völker, theils aus dem übernatürlichen Charakter ihres Zweckes und der specifisch kirchlichen Mittel.

Vom Standpunkte der Vernunft, der Offenbarung, der Geschichte aus wird daher jede Unterordnung der Kirche unter die staatliche Gewalt oder gar die Einfügung der Kirche als eines Theiles in den staatlichen Organismus mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden müssen. Wo immer der Staat gleichwohl seine materielle Macht zur Knebelung der physisch schwächern Kirche benutzen wollte, hat diese Revo-

---

[1] Ganz besonders gilt das für die abendländischen Staaten. Noch bevor einer der heutigen abendländischen Staaten bestand, hat die christliche Kirche als eine vollkommene, in ihrem Bereiche souveräne Gesellschaft gelebt und gewirkt. Selbst Herder gestand: „Wenn alle christlichen Kaiser-, Königs-, Fürsten- und Ritterstämme ihre Verdienste vorzeigen sollten, durch welche sie ehemals zur Herrschaft der Völker gelangten, so darf der Dreigekrönte in Rom, auf den Schultern unkriegerischer Priester getragen, sie alle mit dem heiligen Kreuze segnen und sagen: ‚Ohne mich wäret ihr nicht geworden, was ihr seid'" (Ideen zur Geschichte der Menschheit IV [Stuttgart 1828], 108).

lution von oben auf die Dauer den Staat mehr geschädigt als die Kirche [1].

3. Wie die Kirche auf geistlichem Gebiete volle Souveränität kraft göttlichen Rechtes beansprucht und beanspruchen muß, so läßt sie doch andererseits die Souveränität des Staates auf weltlichem Gebiete unverkürzt bestehen [2].

---

[1] Von der christlichen Auffassung entfernt sich Hinschius, wenn er sagt (Allgem. Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche, in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart I [Freiburg 1887], 187 ff.): Das Mittelalter „kannte nur eine über die einzelnen Staaten hinausgehende universelle Kirche, welche souverän und unabhängig von der staatlichen Gewalt ihre Verhältnisse regelt. Daher trat ihr Recht dem weltlichen Rechte der einzelnen Staaten selbständig gegenüber. Nach der modernen Auffassung aber ist die Kirche nicht souverän. Für die Regelung der äußern Verhältnisse des menschlichen Zusammenlebens ist der Staat die höchste Macht, jede andere ist ihm unterthan. Soweit eine oder mehrere Kirchen als organisirte Gemeinschaften innerhalb des Staates stehen, sind sie seiner Souveränität unterworfen und nehmen ihm gegenüber nur die Stellung von Corporationen ein. Das Recht der einzelnen Kirchen ist daher das Recht von im Staate bestehenden Corporationen und bildet einen Theil des staatlichen oder staatlich anerkannten Gesellschaftsrechtes." Man vergleiche Ludwig Bendix, Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 27 ff.

[2] So schreibt z. B. Papst Gelasius an den Kaiser Anastasius: Quantum ad ordinem publicae (i. e. civilis) disciplinae cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religiosi antistites. — Ebenso Gregor der Große: Quemadmodum Pontifex introspiciendi in palatium potestatem non habet, . . . sic nec Imperator etc. — Vgl. ferner Decret. Gregor. l. 2, tit. 28, c. 7. Phillips, Kirchenrecht III, § 129. Hergenröther, Kathol. Kirche u. christl. Staat S. 373 ff. 398 ff. — Man hat mit wahrem Bienenfleiße die Decrete der Päpste, mehr noch die Schriften der Canonisten durchstöbert, um nachzuweisen, daß die christliche Kirche sich eine politische Oberhoheit über den Staat angemaßt habe. Der Erfolg entsprach den Bemühungen keineswegs. Man fand eine Reihe zum Theil hyperbolischer Ausdrücke und Bilder,

Es ist nicht die Aufgabe der Kirche, den Staat politisch zu beherrschen, neue Staaten ins Leben zu rufen, bestehende aufzuheben. Beide Gesellschaftsformen führen sich auf göttliche Anordnung zurück, die Kirche auf die positive, christliche Offenbarung, der Staat auf das natürliche Gottesrecht. Beide sind in ihrer Existenz, ihren Mitteln, ihrem Zweck wesentlich verschiedene Gesellschaftsformen, unabhängig voneinander, eine jede in ihrer eigenen Sphäre vollkommen selbständig.

Indem aber die christliche Kirche „mit ihrer Lehre und Gnade die Herrscher und Völker erleuchtet, ihre sittlichen Begriffe reinigt, ihre Auffassung von dem Ziel des Menschenlebens vertieft, begründet sie auch eine neue Rechts- und Staatsordnung und ein neues Verhältniß dieser zu der religiösen Ordnung und Autorität. Diese beiden Momente bedingen sich gegenseitig. In demselben Maße, als die sittlich-religiösen Grundsätze des Christenthums in dem Staatsrechte zur Geltung kamen, gelangte auch die Autorität der Kirche in diesem Gebiete zur Geltung, und umgekehrt bildete das christliche Staatsrecht in demselben Maße sich aus, als die Autorität der Kirche, insbesondere des Oberhauptes derselben, zur Anerkennung gelangte. Dieser Zusammenhang zeigt sich, wie in

die ebensogut von jener moralischen Oberhoheit der Kirche und ihrer indirecten Gewalt über das Zeitliche verstanden werden können. Eine unmittelbar politische Herrschaft hat die Kirche nur beansprucht, soweit dieselbe ihr völkerrechtlich zustand. Wohl aber hat dieselbe die ihr als Kirche zustehende moralische Theokratie mit aller Entschiedenheit geltend gemacht, wie sich eine solche aus der einfachen Thatsache des übernatürlichen Zieles für den Menschen und der göttlichen Stiftung der Kirche für jeden logisch denkenden Geist von selbst ergibt. — Wir bemerken übrigens ausdrücklich, daß wir keineswegs alle Ausführungen einzelner Canonisten billigen können, sofern sie etwas anderes sein sollen als Versuche einer mehr oder minder geschickten Formulirung der moralischen Theokratie und ihrer praktischen Consequenzen für das weltliche Gebiet.

der Ausbildung des christlichen Staatsrechtes, so auch in dessen Rückbildung. In dem Maße, als die Stellung des Papstthums in der Staatenordnung Europas erschüttert wurde, ward auch das europäische Staatsrecht entchristlicht" [1]. Gerade in dieser moralischen Unterordnung des Staates unter die Kirche besteht das specifische Merkmal einer christlichen Ordnung der staatlichen Gesellschaft. „Die Gesellschaft ist christlich, wenn sie unter der (moralischen) Directive der Kirche steht. Der Staat ist christlich, sofern er als Product der natürlichen, menschlichen Entwicklung durch den Einfluß der christlichen Religion und die Leitung ihrer Autorität in einer übernatürlichen Weise gehoben, geheiligt und geweiht wird." [2] Umgekehrt verliert der Staat in demselben Maße seinen christlichen Charakter, als er die Kirche, d. i. die übernatürliche, der Menschheit geistige Interessen wahrnehmende, auf das ewige Ziel gerichtete Gesellschaft und Autorität bei seinen Gesetzen und Handlungen nicht mehr berücksichtigt.

4. Man mag in der praktischen Anerkennung der Kirche als der gottbestellten Hüterin des Sittengesetzes, als einer Säule und Grundfeste der Wahrheit eine Beschränkung der staatlichen Freiheit erblicken wollen. Immerhin ist es keine andere Beschränkung, als wie sie jeder andere Mensch durch das christliche Sittengesetz erfährt, — eine Eindämmung der Willkür, aber keine Beschränkung der Souveränität, die nie und nimmer das Unsittliche, das Ungerechte, das Unchristliche zu ihrem Inhalte haben kann.

Es ist eine Beschränkung, wie sie durch den sittlichen Charakter des Staates und die sittliche Pflicht seiner Lenker gefordert wird. Will der Staat in der That eine sittliche Anstalt freier Menschen sein, dann muß er auch die Vollgewalt

[1] Staatslexikon der Görres-Gesellschaft Bd. II (Freiburg 1892), Art. „Christliche Gesellschaft" von P. L. Haffner, S. 1242.

[2] Staatslexikon der Görres-Gesellschaft a. a. O. S. 1243.

Gottes über das Menschengeschlecht anerkennen und im eigenen Bereiche zur Geltung kommen lassen, dann muß er die der Kirche von Gott verliehenen Rechte und Machtbefugnisse achten und seine eigenen Einrichtungen so treffen, daß sie den Aufgaben der Kirche, dem Inhalte der christlichen Glaubens- und Sittenlehre zum allermindesten nicht widersprechen [1].

Es ist endlich eine Beschränkung, ohne welche die Grundlagen der staatlichen Ordnung nothwendig erschüttert werden. Oder muß nicht eine gegen Gott rebellische Staatsgewalt mit Recht fürchten, daß die Bürger auch der staatlichen Obrigkeit den Gehorsam kündigen? Wie kann von einem Gesetze oder gar von der „Majestät" des Gesetzes da die Rede sein, wo es sich um Mißachtung der Rechte Gottes handelt? Darf überhaupt ein rein menschliches Gesetz wahre „Majestät" für sich in Anspruch nehmen — was wir durchaus nicht bestreiten wollen —, so entlehnt es dieselbe einzig und allein von der

---

[1] Nicht ohne Interesse ist eine diesbezügliche Aeußerung des „Philosophen des Unbewußten". In seiner Schrift „Ueber Religion und Christenthum" sagt E. v. Hartmann: „Die uns geläufige Forderung, den Patriotismus über die Religiosität, die Staatsgesetze über die Kirchengesetze zu stellen, beweist aufs deutlichste, daß die christliche Schätzung des Diesseits und Jenseits in unserem Bewußtsein eine directe Umkehrung erfahren hat, daß wir die weltliche Zweckmäßigkeit über die Sorge für die ewige Seligkeit stellen, was wiederum nur möglich ist bei eingerissenem Unglauben an die christlichen Verheißungen und Drohungen für die Ewigkeit der unsterblichen Seele nach Abstreifung des Leibes, sowie an die Wirksamkeit der von der Kirche gespendeten Gnadenmittel. Soweit wir noch nicht geradezu mit der Kirche und Religion gebrochen haben, ist sie doch das Aschenbrödel bei uns geworden, das den bevorzugten weltlichen Schwestern nachstehen muß. . . . Wir wundern uns, wie man die Anhänglichkeit an die die Religion repräsentirende Kirche über die Anhänglichkeit an das irdische Vaterland setzen könne, und es fällt uns gar nicht ein, wie total irreligiös im christlichen Sinne man sein muß, um sich darüber gar wundern zu können!"

göttlichen Majestät und besitzt sie darum auch nur so weit, als sein Inhalt in Uebereinstimmung bleibt mit dem göttlichen Naturrechte und dem positiven Gesetze der Offenbarung.

Wie Gott und der Kirche, so erscheint der Staat nicht minder den eigenen Staatsangehörigen gegenüber durch die Pflicht der Gerechtigkeit verbunden, der christlichen Kirche in Ausübung ihrer Sendung keine Hindernisse zu setzen, vielmehr dieselbe nach Kräften zu schützen und zu unterstützen.

Der Staat ist eben keineswegs jenes abstracte Ding, zu dem ihn die Doctrinäre späterer Jahrhunderte gemacht haben. Er gehört zu den allerrealsten Dingen unter dem Monde, besteht aus diesen bestimmten Provinzen, Gemeinden, Familien, aus dieser concreten Obrigkeit, diesen bestimmten Bürgern. So gut wie der Staat die ganze Persönlichkeit seiner Bürger anerkennen und schützen muß, ebensosehr muß er auch auf den christlichen Charakter jener Persönlichkeiten Rücksicht nehmen. Er darf in seinen Bürgern nicht den Menschen von dem Christen trennen. Der Staat kann nie zu seinen Bürgern sprechen: „Ich gewährleiste euch eure allgemeinen Menschenrechte und betrachte euch bloß als Menschen. Was ihr außerdem seid, euer Stand, euer Rang, eure Religion, das geht mich nichts an, das ignorire ich." Vielmehr können die Bürger von Rechts wegen wirksamen Schutz ihrer christlichen Ueberzeugung und volle Freiheit für die Bethätigung des kirchlichen Lebens verlangen.

5. Die Lehre von der Kirche als einer freien, unabhängigen, vollkommenen Gesellschaft neben dem Staate wurde für das philosophische und praktische Staatsrecht von ganz unermeßlicher Bedeutung. Ja wir stehen nicht an zu behaupten, daß an dem Tage, an welchem das Kreuz zum erstenmal auf der Stirn des Cäsars erglänzte und die christliche Kirche in ihren göttlichen Rechten Anerkennung gefunden hatte, die Freiheit der Völker geboren wurde.

Wie die durch das Christenthum vermittelte klarere, bestimmtere Erfassung des jenseitigen Zieles als allgemeinen Menschheitszweckes wesentlich dazu beigetragen hatte, das richtige Verhältniß von Staatszweck und Individualzweck, Staatswohl, Gemeinwohl und Individualwohl festzustellen, wie sie dem individuellen Leben der Menschen zwar keine vollständige, aber doch eine gerade in ihrer Mäßigung höchst werthvolle Unabhängigkeit vom Staate auch für das diesseitige Leben und irdische Streben gesichert hatte, — so mußte andererseits die Erkenntniß, daß die staatlichen Beziehungen nur einen Theil der socialen Beziehungen der Menschen untereinander darstellen, und nicht einmal den wichtigsten Theil, neues Licht über die gesamte Gesellschaftslehre verbreiten.

Die staatliche Ordnung konnte nun nicht mehr als das einzige sociale Band der Menschen untereinander gelten, die Staatsgewalt nicht als die einzige sociale Macht auf Erden, welcher der Mensch zu gehorchen hatte. Der Staat war nicht mehr die Gesellschaft schlechthin, d. h. alle Gesellschaft, sondern nur eine Gesellschaftsform, — innerhalb der natürlichen Gesellschaftsformen zwar die höchste, aber mit diesen allen in moralischer Unterordnung unter die in der christlichen Kirche verkörperte, übernatürliche Gesellschaft.

Die Wahrheit, daß der Staat nicht das ganze gesellige Leben begründet, sondern daß er ebenso, wie er die mit der individuellen Natur gegebenen Zwecke, Kräfte und Fähigkeiten anerkennen, sich entwickeln und bethätigen lassen muß und darum die individuelle Initiative und Selbstthätigkeit nicht durch eine alles absorbirende Staatsleitung vollständig verdrängen darf, so auch die von der Natur gegebenen oder durch freies Ermessen begründeten geselligen Beziehungen und socialen Gestaltungen an und für sich achten, kräftig schützen und eifrig fördern muß, — diese durch die christliche Lehre ins hellste Licht gerückte Wahrheit wurde zu einem der obersten

und bedeutsamsten Leitsätze der gesamten christlichen Gesellschaftslehre.

6. Der Staat gilt unter den natürlichen Gesellschaften als die höchste, aus dem menschlichen Gemeinschaftsleben hervorragende Gesellschaftsform. Allein er ist nicht die einzige natürliche Gesellschaftsform. Das gesellige Leben des Menschen erschöpft sich nicht einmal für die natürliche Ordnung in dem staatlichen Leben. Neben und in dem Staate steht als natürliche Gesellschaft für einen engern Kreis von Personen die Familie. Sie ist die innigste und zugleich die ursprünglichste Gesellschaft. Ihre Rechte sind älter und heiliger als alle Rechte des Staates. Ist ja doch der Staat nichts anderes als eine natürliche Vereinigung mehrerer oder vieler Familien zum Zwecke des gemeinsamen Wohles durch Mittel, zu denen die Kräfte der einzelnen Familien nicht ausreichen. Der Staat soll diese Kräfte ergänzen, ihre Bethätigung unter Umständen beschränken, wenn das Gemeinwohl dies wirklich fordert; aber es steht ihm keineswegs zu, die Familie ihrer natürlichen Aufgaben zu berauben, sie in Erfüllung derselben zu behindern. „Die Familie, die häusliche Gesellschaft, ist eine wahre Gesellschaft mit allen Rechten derselben, so klein immerhin diese Gesellschaft sich darstellt; sie ist älter als jegliches andere Gemeinwesen, und deshalb besitzt sie unabhängig vom Staate ihr innewohnende Befugnisse und Pflichten“, sagt Leo XIII.[1] „Wie der Staat, so ist auch die Familie im eigentlichen Sinne eine Gesellschaft, und es regiert selbständige Gewalt in ihr, nämlich die väterliche. Innerhalb der von ihrem nächsten Zwecke bestimmten Grenzen besitzt demgemäß die Familie zum wenigsten die gleichen Rechte wie der Staat, in Wahl und Anwendung jener Mittel, die zu ihrer Erhal-

---

[1] Encyklika „Rerum novarum“ vom 15. Mai 1891. Officielle (Herdersche) Ausgabe S. 18 (19).

tung und ihrer berechtigten freien Bewegung unerläßlich sind. Wir sagen: zum wenigsten die gleichen Rechte. Denn da das häusliche Zusammenleben sowohl der Idee als der Sache nach früher ist als die bürgerliche Gemeinschaft, so haben auch seine Rechte und seine Pflichten den Vortritt, weil sie der Natur näher stehen. Das Leben in der Staatsgemeinschaft muß dem Individuum und der Familie zu einem wünschenswerthen Gute gemacht werden. Wenn nun aber Individuum und Familie, nachdem sie im Verbande der staatlichen Gesellschaft sind, seitens der letztern nur Schädigung finden statt Nutzen, nur Verletzung des ureigenen Rechts statt Schutzes, so würde der Staatsverband eher als Gegenstand der Abneigung und des Hasses erscheinen denn als ein begehrenswerthes Gut. Ein großer und gefährlicher Irrthum liegt also in dem Ansinnen an den Staat, als müsse er in das Innere der Familie, des Hauses eindringen. Allerdings, wenn sich eine Familie in äußerster Noth und in so verzweifelter Lage befindet, daß sie sich in keiner Weise helfen kann, so ist es der Ordnung entsprechend, daß staatliche Hilfeleistung eintrete; die Familien sind eben Theile des Staates. Ebenso hat die öffentliche Gewalt einzugreifen, wenn innerhalb der häuslichen Mauern erhebliche Verletzungen des gegenseitigen Rechtes geschehen: Uebergriffe in Schranken weisen und die Ordnung herstellen, heißt dann offenbar nicht Befugnisse der Familie und der Individuen an sich reißen; der Staat befestigt in diesem Falle die Befugnisse der Einzelnen, er zerstört sie nicht. Allein an diesem Punkte muß er Halt machen, über obige Grenzen darf er nicht hinaus, sonst handelt er dem natürlichen Rechte entgegen. Die väterliche Gewalt ist von Natur so beschaffen, daß sie nicht zerstört, auch nicht vom Staate an sich gezogen werden kann; sie weist eine gleich ehrwürdige Herkunft auf wie das Leben des Menschen selbst. ‚Die Kinder sind‘, um mit dem hl. Thomas zu sprechen, ‚gewissermaßen ein Theil des Vaters‘; sie sind gleichsam eine Entfaltung seiner

Person. Auch treten sie in die staatliche Gemeinschaft, wenn man im eigentlichen Sinne reden will, nicht selbständig, nicht als Individuen ein, sondern vermittelst der Familiengemeinschaft, in welcher sie das Leben empfangen haben. Aus eben diesem Grunde, weil nämlich die Kinder ‚von Natur einen Theil des Vaters bilden, stehen sie', nach den Worten des heiligen Lehrers, ‚unter der Sorge der Eltern, ehe sie den Gebrauch des freien Willens haben' [1]. Das socialistische System also, welches die elterliche Fürsorge beiseite setzt, um eine allgemeine Staatsfürsorge einzuführen, versündigt sich an der natürlichen Gerechtigkeit und zerreißt gewaltsam die Bande der Familie." [2]

7. Uebrigens ist es nicht bloß das System des socialistischen Zukunftsstaates, gegen welches sich dieser Vorwurf richtet. Er trifft mit voller Wucht nicht minder die Verirrungen des modernen Staates auf dem Gebiete des Schulwesens.

Es liegt uns ferne, bestreiten zu wollen, daß der Staat ein berechtigtes Interesse an der Bildung des Volkes und des Volksbewußtseins, namentlich an der Pflege des Patriotismus habe. Wir können uns daher auch nicht zu der Ansicht bekennen, daß dem Staate gar keine Rechte in Bezug auf die Schule zugestanden werden dürften. Aber von dem berechtigten Einfluß des Staates himmelweit verschieden ist die absolutistische Beschlagnahme der Schule durch den Staat, das staatliche Schulmonopol.

Ein Doppeltes hat die Schule zu leisten: Unterricht in der Wahrheit und Erziehung zur Tugend. Daß beides geleistet werde, daran hat der Staat mit Rücksicht auf das Gemeinwohl zweifelsohne ein Interesse. Aber weder das eine noch das andere ist er selbst für sich allein zu leisten im stande, und

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 10, a. 12.

[2] Encyklika „Rerum novarum" S. 20 (21) f.

darum wird die Schule nie und nimmer für den vorurtheilsfreien Beurtheiler als bloße Staatsanstalt gelten können.

Gewiß ist der Staat eine Culturanstalt im eminenten Sinne des Wortes: einmal, indem er alle nach außen hervortretenden, das sociale Zusammenleben störenden oder entweihenden Uebertretungen des Sittengesetzes, ganz besonders aber alle ihrer Natur nach antisocialen Auswüchse der Barbarei, die Verbrechen, bestraft und verhindert, die äußere Ordnung durch Gesetz und Zwangsmittel aufrecht erhält; sodann auch positiv, insofern er die materielle Cultur in ihrer Entwicklung schützt und fördert, sowie den zur Wahrung der geistigen und sittlichen Cultur berufenen Factoren durch äußere Mittel seine kräftige Unterstützung leiht. Niemals aber vermag der Staat die tiefsten Grundlagen jeder wahren und vor allem der christlichen Cultur durch sich selbst zu legen und zu hüten. Hier ist er an die Mitwirkung einer höhern Culturanstalt, der Kirche Christi, durch die Natur der Sache und das historische Recht gewiesen. Er muß anerkennen, daß die geoffenbarte Wahrheit, welche die unbestreitbare Domäne der kirchlichen Lehrgewalt bildet, zugleich die vor Irrthum schützende Norm, der oberste Leitstern aller menschlichen Wissenschaft, und daß ein Widerspruch zwischen echtem natürlichen Wissen und übernatürlichem Glauben undenkbar ist. Soweit also die Schule den Unterricht in der Wahrheit zu leisten hat, untersteht sie dem von Gott, von Jesus Christus bestellten Tribunale der Wahrheit. Insofern sie aber Erziehung zur Tugend erstrebt, wird sie ebenfalls an die Kirche gebunden sein. War es ja doch die Kirche, und nicht der Staat, welche vom obersten Herrn der Welt den Auftrag und damit das unveräußerliche Recht erhielt, die Völker zur Haltung der göttlichen Gebote anzuleiten.

Desgleichen darf der Staat nicht verkennen, daß die Natur die Eltern im Hinblick auf ihre Kinder mit dem

Recht und der Pflicht der Erziehung und daher auch des Unterrichtes, der als integrirenden Bestandtheil der Erziehung sich darstellt, ausgestattet hat. Die Natur leitet Vater und Mutter an, für die Kinder zu sorgen, und die Kinder, in ihrer Hilfsbedürftigkeit sich an die Eltern zu wenden. Innerhalb der staatlichen Ordnung bezeichnet sie also die naturgemäßen Erzieher der Kinder, und sie kann nicht zugleich dem Staate das Recht gewähren, die Kinder den Armen ihrer Eltern zu entreißen und in einer Weise zu erziehen, welche den berechtigten Wünschen der Eltern widerspricht. Die Familie ist zwar dem Staate untergeordnet, aber sie geht nicht in ihm auf. Ihre natürlichen Rechte und Pflichten bleiben. Hat sie die natürliche Pflicht und das natürliche Recht, die Kinder zu erziehen, so darf der Staat sie nicht verdrängen, ihr das Recht nicht nehmen, ebensowenig wie er den einzelnen Bürger seiner natürlichen Rechte zu berauben oder an der Erfüllung seiner natürlichen Pflichten zu verhindern befugt ist.

Die Grundsätze, an welchen die christliche Gesellschaftslehre im Hinblick auf das Schulwesen unbedingt festhalten muß, sind also kurz folgende:

Als Erziehungsbehörde in der natürlichen Ordnung gelten bezüglich ihrer Kinder die Eltern. Die Erziehungsbehörde der Menschheit in übernatürlicher, d. h. christlicher Ordnung ist die Kirche Christi.

Das ist ein unzweifelhaft richtiges Princip und der nothwendige Ausgangspunkt in dieser ganzen Frage.

Die Erziehung in der natürlichen Ordnung wird von der Erziehung in der christlichen Ordnung nicht aufgehoben, sondern von dieser vorausgesetzt und in harmonischer Unterordnung zum höhern übernatürlichen Ziele informirt. Christliche Eltern haben daher als solche die im Sacramente der Ehe von seiten der Kirche übernommene Mission, ihren Kindern zugleich mit

der natürlichen die christliche Erziehung zu vermitteln, letzteres aber als Mandatare und Organe der Kirche.

Für die „öffentliche“ Schule ergibt sich hieraus als nothwendiges Corollar der Satz: Soweit die Schule Erziehungsanstalt ist, untersteht ihre Zweckbestimmung und Leitung durchaus der obenerwähnten doppelten Erziehungsbehörde in dem bezeichneten Verhältniß. Ein staatliches Schulmonopol mit Zwangsschule, ferner eine Schule, welche sich der kirchlichen Aufsicht entzieht oder gar den religiösen Unterricht nicht einmal zur gebührenden Geltung gelangen läßt, entbehrt demnach durchaus jeder principiellen Unterlage. Der Staat hat die hier berechtigten Factoren zu unterstützen und zu fördern oder zu ergänzen. Aber er darf nicht unter Verkennung fremden Rechtes gegen den Willen der zunächst Verpflichteten und Berechtigten deren Functionen an sich ziehen.

Höhere wissenschaftliche und fachwissenschaftliche Schulen, welche die formelle, natürliche und christliche Erziehung voraussetzen, sind entweder ihrer Natur und Bestimmung nach kirchliche Anstalten, wie z. B. theologische Facultäten, Clericalseminare u. dgl., oder sie sind allgemein wissenschaftlich, bürgerlich, ohne directe Beziehung zur Religion. Im erstern Falle unterstehen sie selbstverständlich nur der Kirche; im letztern Falle unterstehen sie, wenn auch nicht der directen kirchlichen Leitung, so doch der Oberaufsicht der Kirche in Bezug auf Lehre und moralischen Einfluß auf die studirende christliche Jugend[1]. Ueberdies würde aber der Staat die Grenzen seiner

---

[1] „Indem wir von ganzem Herzen die intellectuellen Fortschritte wünschen,“ sagt Balmes (Verm. Schriften II [Regensb. 1856], 121), „beeilen wir uns, hinzuzufügen, daß diese in die innigste Verbindung mit der Moral und Religion treten müssen. Es ist dies das einzige Mittel, um die unglückseligen Folgen zu vermeiden, welche heute über jene Völker kommen, bei denen der Fortschritt des Geistes von dem der Immoralität begleitet ist, bei denen in den Statistiken der Sitten-

Competenz unbedingt überschreiten, wenn er irgendwie ein Monopol des höhern Unterrichtes für sich in Anspruch nähme.

Das sind Folgerungen, die sich aus der Wahrheit, daß der Staat nicht die einzige Gesellschaft ist und nicht allein für das Wohl der Menschen zu sorgen hat, daß es noch andere Gesellschaften gibt, die zur Erfüllung ihrer Zwecke mit natürlichen und positiv göttlichen Rechten ausgestattet sind, ganz von selbst ergeben.

8. Auch für das wirtschaftliche Leben der Völker ist die Wahrheit, daß die eine Gesellschaftsform, die wir Staat nennen, durchaus nicht das ganze gesellschaftliche Leben der Bürger erschöpft, gerade im gegenwärtigen Augenblicke von höchster Bedeutung.

„Bei jedem civilisirten Volke", sagt Freiherr v. Hertling[1], „ist die Unterordnung der Bürger unter die Centralgewalt zur Aufrechterhaltung von Sicherheit und Recht nicht die einzige Form des Gemeinlebens. Ueberall bilden sich vielmehr innerhalb des Staates von demselben unterschiedene Lebenskreise. Denn der Staat ist keine bloße Summe gleichwerthiger Einheiten, deren einigendes Band lediglich in der Unterwerfung unter das nämliche Oberhaupt oder in der Zugehörigkeit zu dem gleichen politischen Körper bestände. Der Mensch ist erst in zweiter Linie Staatsbürger, und nur für einen kleinen Theil, für die Beamten, steht das tägliche Leben in unmittelbarer Beziehung zum Staate und seinen

losigkeit und des Verbrechens die Personen, welche eine Schule besuchten, weit zahlreicher sind als die, welche keine Art von Unterricht empfangen." Das christliche Ideal des öffentlichen Schulwesens will keine mißtrauische Scheidung von Religion und Wissenschaft, sondern fordert die lebendige innere Vereinigung und gegenseitige Durchdringung nach Analogie des Uebernatürlichen und Natürlichen im Leben des einzelnen Christen.

[1] Naturrecht und Socialpolitik (Köln 1893) S. 3. Vgl. auch v. Hertling, Aufsätze und Reden (Freiburg 1884) S. 43 ff.

Aufgaben. Die Mehrheit bildet sich aus den Bauern und Handwerkern, den Kaufleuten und Industriellen, den Unternehmern und Arbeitern, den Künstlern, Gelehrten, Schriftstellern und was man sonst noch von Arten der Beschäftigung, des Berufs und der Lebensstellung aufzählen mag. Gemeinsame Interessen führen die Einzelnen zu Gruppen zusammen oder lassen sie von selbst als zusammengehörige Gruppen innerhalb des Staatsganzen erscheinen. Aus den gemeinsamen Interessen und der gleichartigen Beschäftigung erwächst eine gleichartige Lebensweise, eine gemeinsame Sitte, eine übereinstimmende Richtung und Farbe des Denkens und Fühlens. Es ist zunächst das Wirtschaftsleben eines Volkes, welches völlig naturgemäß eine solche Gliederung entstehen läßt, aber auch Zwecke geistiger Art können den Mittelpunkt abgeben, um welchen sich auf Grund freier Vereinbarung größere oder kleinere Kreise zusammenfinden. . . . Den Inbegriff aller dieser Lebenskreise im Unterschiede vom Staate, über dessen Grenze einzelne derselben nicht selten hinausragen, bezeichnet der Name Gesellschaft in seiner modernen Ausprägung."

Das Wohlergehen der Staatsbürger besteht keineswegs darin, daß eine staatliche Behörde sich in alles und jedes mischt, es wird vielmehr vorzugsweise durch die geordnete Selbständigkeit, Initiative und Selbstbethätigung jener engern socialen Gruppen und Corporationen bedingt, die innerhalb des Staatsganzen zur wirksamen Vertretung und Verfolgung der eigenen Interessen sich bilden oder gebildet werden.

Dieser Wahrheit hatte das Mittelalter in segensreicher Weise praktische Geltung gewährt. Indem das Christenthum einerseits die trennenden Momente, welche der geselligen Verbindung entgegentreten können: Selbstsucht, Kleinlichkeit, Muthlosigkeit, Unthätigkeit, siegreich bekämpfte, andererseits durch die stärkere Betonung der die Menschen einigenden Bande, vor allem durch die Verkündigung des Gesetzes der Liebe, der socialen Annäherung

die Wege bahnte, fand es zugleich in der charakteristischen Eigenthümlichkeit aller germanischen Völker, welche von jeher und überall das ungehinderte Associationsrecht mit vollkommener Autonomie als das erste Freiheitsrecht aller freien Männer in Anspruch genommen hatten, einen festen Halt und kräftige Unterstützung[1]. So entstand, durch die

[1] Höchst betrübend ist die Art und Weise, wie mancherorts heutzutage dieser wesentliche Bestandtheil der bürgerlichen Freiheit mißachtet wird. „Der Vorwand des nöthigen Schutzes für die öffentlichen Interessen", sagt Leo XIII. (Encykl. „Rerum novarum" S. 70 [71] ff.), „darf den Staat auf keine Weise zu Schritten verleiten, die irgend eine Ungerechtigkeit einschließen. Denn staatliche Gesetze und Anordnungen besitzen innern Anspruch auf Gehorsam nur, insofern sie der Vernunft und eben deshalb dem ewigen Gesetze Gottes entsprechen. Wir haben hier die mannigfachen Genossenschaften, Vereine und geistlichen Orden im Auge, welche in früherer Zeit auf dem Boden der Kirche entsprossen sind, Gründungen der Kirche und der frommen Gesinnung ihrer Kinder. Wie viel Segen sie gebracht haben, davon ist die Vergangenheit bis auf unsere Tage Zeuge. Der sittliche Charakter ihres Zweckes sagt schon der bloßen Vernunft, daß sie ein natürliches und unbestreitbares Recht des Bestandes haben. Insoweit sie aber religiöser Natur sind, hat ausschließlich die Kirche über sie zu verfügen. Die Regierungen besitzen keinerlei Rechte über sie und sind auch nicht bevollmächtigt, ihre äußere Verwaltung an sich zu ziehen; sie sind ihnen im Gegentheil den Tribut der Achtung und des Schutzes schuldig; sie haben die Pflicht, für dieselben einzutreten, um gegebenen Falles Unrecht von ihnen abzuwehren. Leider haben Wir indessen, namentlich in letzterer Zeit, ganz andere Dinge geschehen sehen. An vielen Orten ist die staatliche Obrigkeit gegen jene Corporationen mit ungerechten und verletzenden Maßregeln vorgegangen; sie hat die Freiheit derselben durch gehässige Gesetzesbestimmungen eingeschränkt, hat ihnen Stellung und Rechte einer juristischen Person entzogen, hat sie schnöde ihres Vermögens beraubt. Auf das Vermögen besaß aber nicht bloß die Kirche unveräußerliche Rechte, sondern auch die Stifter und Wohlthäter, welche ihre Beiträge für jene frommen Zwecke bestimmt hatten, und endlich diejenigen, für deren Bestes die Stiftungen geschaffen waren. Deshalb können Wir uns

sociale Triebkraft des Christenthums befördert, jener wundervolle Kreis der reich organisirten und mannigfach gegliederten berufsgenossenschaftlichen Associationen, welche, durch die ständische Organisation zu einer höhern Einheit verbunden, dem Staate feste Stütze und innern Halt gewährten, in der staatlichen Gesellschaft ihren natürlichen Abschluß und Gipfel suchten und fanden. „Durch seine Innung war der Handwerker, durch seine Gilde der Kaufmann, durch seine Gemeinde der Bauer, durch seine geistliche Corporation der Geistliche in den Gesamtkörper eingefügt. Jeder befand sich an seinem Platze und diente durch seine Berufsarbeit zunächst dem engern Verbande, dem er angehörte, und hierdurch dem Ganzen.“ [1] Das Volk war in der That organisirt. Eben diese berufsgenossenschaftliche und ständische Organisation aber bildete dann zugleich gewissermaßen das feste Knochengerüste für den Staat. „Heute dagegen sind wir Flugsand, nicht Glieder eines Leibes.... Es liegt ja im Wesen der rein mechanisch gefügten Bureaukratie, daß alles, was sie schafft, nicht organischer Natur ist, sondern auf rein mechanische Ueber- und Unterordnung hinausläuft, bei der die untergeordneten Theile nur durch Zwang an der ihnen willkürlich angewiesenen Stelle festgehalten werden. Diese rein mechanische Schichtung entspricht durchaus der socialen oder vielmehr unsocialen Entwicklung unserer Zeit, die alle gesellschaftlichen Organismen auflöst und die Menschen in die beiden Schichten der Armen und der Reichen zusammen-

---

nicht enthalten, gegen jene ungerechten und verderblichen Beraubungen Beschwerde zu erheben. Hierbei ist insbesondere dies ein betrübender Umstand, daß den friedlichen und allseitig nützlichen Vereinigungen katholischer Männer der Krieg erklärt wird zu gleicher Zeit, wo verkündet wird, daß Vereinsfreiheit ein allgemeines gesetzliches Gut sei, und wo der Gebrauch dieser Freiheit religionsfeindlichen und staatsgefährlichen Verbindungen im weitesten Umfange gestattet wird.“

[1] Karl Jentsch, Weder Communismus noch Kapitalismus (Leipzig 1893) S. 362 f.

schwemmt, deren eine durch den Hunger gezwungen wird, der andern zu dienen." [1] Die Menschen sind dadurch nicht glücklicher, sondern unsäglich elender geworden als zu der Zeit, wo die Corporationen eine stets frische Lebensquelle von Thätigkeit und geistiger Anregung, von Wohlstand und Kraft der Bürger waren.

Aber auch die Macht des Staates ist innerlich gebrochen. Der Absolutismus glaubte zu gewinnen, als er der liberalen Bourgeoisie und dem Kapital die gesellschaftliche Organisation opferte. Allein mit der gesellschaftlichen Organisation schwand die eigentliche Lebenskraft des staatlichen Organismus [2], der von jenem Augenblicke an immerfort durch politische und sociale

---

[1] K. Jentsch a. a. O. S. 364 f.

[2] Sehr beherzigenswerth ist in dieser Beziehung das Lob, welches Welcker im Staatslexikon von Rotteck und Welcker I, 725 den „Associationen" spendet: „Sie haben für die einzelnen, selbst für die rohesten Mitglieder der untern Stände, indem sie dieselben stets auf höhere, allgemeinere Zwecke und Gesetze hinweisen, eine bildende, disciplinirende und moralisch veredelnde Kraft. Sie entwickeln vor allem das höhere Lebensprincip, den Gemeingeist, die Quelle des Herrlichsten und Größten. Nur bei ganz rohen Völkern und bei solchen, welche unter despotischen Regierungen ihrer Auflösung entgegengehen, und in dem Grade, als diese Zustände vorherrschen, erscheinen in der Regel auch die Bedürfnisse, die Triebe oder die Freiheit für solche Vereine beschränkt oder erloschen. Ein Hauptcharakter des Despotismus ist — weil derselbe im Widerspruch mit dem Wesen und Bedürfniß der Menschennatur und der menschlichen Gesellschaft steht — unvermeidlich: Vernichtung. Der zahme Despotismus aber, welcher oft bei alternden Völkern in der Form einer sogen. polizeilichen Sicherung der Regierung, ihrer Satelliten, des allgemeinen sinnlichen Genusses und der trägen Ruhe, vergiftend wirkt, ist meist noch verderblicher als rohe Grausamkeit und Gewalt. So darf es denn nicht befremden, daß solcher Despotismus und seine Handlanger ganz besonders gegen die freien Associationen, gegen dieses Lebensprincip freier, menschlicher Cultur und eines freien und kräftigen Nationallebens, sich ereifern."

Aufgaben. Die Mehrheit bildet sich aus den Bauern und Handwerkern, den Kaufleuten und Industriellen, den Unternehmern und Arbeitern, den Künstlern, Gelehrten, Schriftstellern und was man sonst noch von Arten der Beschäftigung, des Berufs und der Lebensstellung aufzählen mag. Gemeinsame Interessen führen die Einzelnen zu Gruppen zusammen oder lassen sie von selbst als zusammengehörige Gruppen innerhalb des Staatsganzen erscheinen. Aus den gemeinsamen Interessen und der gleichartigen Beschäftigung erwächst eine gleichartige Lebensweise, eine gemeinsame Sitte, eine übereinstimmende Richtung und Farbe des Denkens und Fühlens. Es ist zunächst das Wirtschaftsleben eines Volkes, welches völlig naturgemäß eine solche Gliederung entstehen läßt, aber auch Zwecke geistiger Art können den Mittelpunkt abgeben, um welchen sich auf Grund freier Vereinbarung größere oder kleinere Kreise zusammenfinden. . . . Den Inbegriff aller dieser Lebenskreise im Unterschiede vom Staate, über dessen Grenze einzelne derselben nicht selten hinausragen, bezeichnet der Name Gesellschaft in seiner modernen Ausprägung."

Das Wohlergehen der Staatsbürger besteht keineswegs darin, daß eine staatliche Behörde sich in alles und jedes mischt, es wird vielmehr vorzugsweise durch die geordnete Selbständigkeit, Initiative und Selbstbethätigung jener engern socialen Gruppen und Corporationen bedingt, die innerhalb des Staatsganzen zur wirksamen Vertretung und Verfolgung der eigenen Interessen sich bilden oder gebildet werden.

Dieser Wahrheit hatte das Mittelalter in segensreicher Weise praktische Geltung gewährt. Indem das Christenthum einerseits die trennenden Momente, welche der geselligen Verbindung entgegentreten können: Selbstsucht, Kleinlichkeit, Muthlosigkeit, Unthätigkeit, siegreich bekämpfte, andererseits durch die stärkere Betonung der die Menschen einigenden Bande, vor allem durch die Verkündigung des Gesetzes der Liebe, der socialen Annäherung

die Wege bahnte, fand es zugleich in der charakteristischen Eigenthümlichkeit aller germanischen Völker, welche von jeher und überall das ungehinderte Associationsrecht mit vollkommener Autonomie als das erste Freiheitsrecht aller freien Männer in Anspruch genommen hatten, einen festen Halt und kräftige Unterstützung[1]. So entstand, durch die

[1] Höchst betrübend ist die Art und Weise, wie mancherorts heutzutage dieser wesentliche Bestandtheil der bürgerlichen Freiheit mißachtet wird. „Der Vorwand des nöthigen Schutzes für die öffentlichen Interessen", sagt Leo XIII. (Encykl. „Rerum novarum" S. 70 [71] ff.), „darf den Staat auf keine Weise zu Schritten verleiten, die irgend eine Ungerechtigkeit einschließen. Denn staatliche Gesetze und Anordnungen besitzen innern Anspruch auf Gehorsam nur, insofern sie der Vernunft und eben deshalb dem ewigen Gesetze Gottes entsprechen. Wir haben hier die mannigfachen Genossenschaften, Vereine und geistlichen Orden im Auge, welche in früherer Zeit auf dem Boden der Kirche entsprossen sind, Gründungen der Kirche und der frommen Gesinnung ihrer Kinder. Wie viel Segen sie gebracht haben, davon ist die Vergangenheit bis auf unsere Tage Zeuge. Der sittliche Charakter ihres Zweckes sagt schon der bloßen Vernunft, daß sie ein natürliches und unbestreitbares Recht des Bestandes haben. Insoweit sie aber religiöser Natur sind, hat ausschließlich die Kirche über sie zu verfügen. Die Regierungen besitzen keinerlei Rechte über sie und sind auch nicht bevollmächtigt, ihre äußere Verwaltung an sich zu ziehen; sie sind ihnen im Gegentheil den Tribut der Achtung und des Schutzes schuldig; sie haben die Pflicht, für dieselben einzutreten, um gegebenen Falles Unrecht von ihnen abzuwehren. Leider haben Wir indessen, namentlich in letzterer Zeit, ganz andere Dinge geschehen sehen. An vielen Orten ist die staatliche Obrigkeit gegen jene Corporationen mit ungerechten und verletzenden Maßregeln vorgegangen; sie hat die Freiheit derselben durch gehässige Gesetzesbestimmungen eingeschränkt, hat ihnen Stellung und Rechte einer juristischen Person entzogen, hat sie schnöde ihres Vermögens beraubt. Auf das Vermögen besaß aber nicht bloß die Kirche unveräußerliche Rechte, sondern auch die Stifter und Wohlthäter, welche ihre Beiträge für jene frommen Zwecke bestimmt hatten, und endlich diejenigen, für deren Bestes die Stiftungen geschaffen waren. Deshalb können Wir uns

sociale Triebkraft des Christenthums befördert, jener wundervolle Kreis der reich organisirten und mannigfach gegliederten berufsgenossenschaftlichen Associationen, welche, durch die ständische Organisation zu einer höhern Einheit verbunden, dem Staate feste Stütze und innern Halt gewährten, in der staatlichen Gesellschaft ihren natürlichen Abschluß und Gipfel suchten und fanden. „Durch seine Innung war der Handwerker, durch seine Gilde der Kaufmann, durch seine Gemeinde der Bauer, durch seine geistliche Corporation der Geistliche in den Gesamtkörper eingefügt. Jeder befand sich an seinem Platze und diente durch seine Berufsarbeit zunächst dem engern Verbande, dem er angehörte, und hierdurch dem Ganzen."[1] Das Volk war in der That organisirt. Eben diese berufsgenossenschaftliche und ständische Organisation aber bildete dann zugleich gewissermaßen das feste Knochengerüste für den Staat. „Heute dagegen sind wir Flugsand, nicht Glieder eines Leibes.... Es liegt ja im Wesen der rein mechanisch gefügten Bureaukratie, daß alles, was sie schafft, nicht organischer Natur ist, sondern auf rein mechanische Ueber- und Unterordnung hinausläuft, bei der die untergeordneten Theile nur durch Zwang an der ihnen willkürlich angewiesenen Stelle festgehalten werden. Diese rein mechanische Schichtung entspricht durchaus der socialen oder vielmehr unsocialen Entwicklung unserer Zeit, die alle gesellschaftlichen Organismen auflöst und die Menschen in die beiden Schichten der Armen und der Reichen zusammen-

nicht enthalten, gegen jene ungerechten und verderblichen Beraubungen Beschwerde zu erheben. Hierbei ist insbesondere dies ein betrübender Umstand, daß den friedlichen und allseitig nützlichen Vereinigungen katholischer Männer der Krieg erklärt wird zu gleicher Zeit, wo verkündet wird, daß Vereinsfreiheit ein allgemeines gesetzliches Gut sei, und wo der Gebrauch dieser Freiheit religionsfeindlichen und staatsgefährlichen Verbindungen im weitesten Umfange gestattet wird."

[1] Karl Jentsch, Weder Communismus noch Kapitalismus (Leipzig 1893) S. 362 f.

schwemmt, deren eine durch den Hunger gezwungen wird, der andern zu dienen."[1] Die Menschen sind dadurch nicht glücklicher, sondern unsäglich elender geworden als zu der Zeit, wo die Corporationen eine stets frische Lebensquelle von Thätigkeit und geistiger Anregung, von Wohlstand und Kraft der Bürger waren.

Aber auch die Macht des Staates ist innerlich gebrochen. Der Absolutismus glaubte zu gewinnen, als er der liberalen Bourgeoisie und dem Kapital die gesellschaftliche Organisation opferte. Allein mit der gesellschaftlichen Organisation schwand die eigentliche Lebenskraft des staatlichen Organismus[2], der von jenem Augenblicke an immerfort durch politische und sociale

---

[1] K. Jentsch a. a. O. S. 364 f.

[2] Sehr beherzigenswerth ist in dieser Beziehung das Lob, welches Welcker im Staatslexikon von Rotteck und Welcker I, 725 den „Associationen" spendet: „Sie haben für die einzelnen, selbst für die rohesten Mitglieder der untern Stände, indem sie dieselben stets auf höhere, allgemeinere Zwecke und Gesetze hinweisen, eine bildende, disciplinirende und moralisch veredelnde Kraft. Sie entwickeln vor allem das höhere Lebensprincip, den Gemeingeist, die Quelle des Herrlichsten und Größten. Nur bei ganz rohen Völkern und bei solchen, welche unter despotischen Regierungen ihrer Auflösung entgegengehen, und in dem Grade, als diese Zustände vorherrschen, erscheinen in der Regel auch die Bedürfnisse, die Triebe oder die Freiheit für solche Vereine beschränkt oder erloschen. Ein Hauptcharakter des Despotismus ist — weil derselbe im Widerspruch mit dem Wesen und Bedürfniß der Menschennatur und der menschlichen Gesellschaft steht — unvermeidlich: Vernichtung. Der zahme Despotismus aber, welcher oft bei alternden Völkern in der Form einer sogen. polizeilichen Sicherung der Regierung, ihrer Satelliten, des allgemeinen sinnlichen Genusses und der trägen Ruhe, vergiftend wirkt, ist meist noch verderblicher als rohe Grausamkeit und Gewalt. So darf es denn nicht befremden, daß solcher Despotismus und seine Handlanger ganz besonders gegen die freien Associationen, gegen dieses Lebensprincip freier, menschlicher Cultur und eines freien und kräftigen Nationallebens, sich ereifern."

Revolutionen in seinem Dasein bedroht wird. „Im Alterthum, im Mittelalter verlief der gesellschaftliche Lebensproceß in kleinen Kreisen. Mochte immerhin bald hier bald dort eine kleine Revolution ausbrechen, sie bedeutete nur ein Entwicklungsfieber des einzelnen, kleinen Gemeinwesens, in dem sie sich ereignete; sie wirkte wohl auch als Lebenswecker, und die von ihr geschlagenen Wunden hatten nicht mehr zu bedeuten als Hautritze, die sich ein kräftiger Knabe beim Spielen oder Turnen holt, der Volkskörper im ganzen aber wurde davon gar nicht berührt. Nachdem der Staat alle diese kleinen, selbständigen Organisationen zerstört und sich alle Seelen eines Fünfzigmillionenvolkes unmittelbar unterthan gemacht hat, findet sich nun das Volk in zwei Massen getheilt, die Herrschenden und die Beherrschten, die sich in Todfeindschaft gegenüberstehen." [1] Jede gewaltsame Lösung dieser in aller Schroffheit bestehenden Spannung muß darum auch heute nothwendig unmittelbar die Existenz des Staates in Frage stellen; sie würde, wenn zwar nicht mit dem Untergange der christlichen Civilisation, so doch ganz gewiß in dem Zusammenbruch der heutigen staatlichen Gesellschaft ihren Abschluß finden.

9. Indessen, der Liberalismus geht immer mehr seinem Ende entgegen. Die atomistische, individualistische Gesellschaftslehre hat sich überlebt, nachdem sie praktisch ad absurdum geführt wurde. Die Gefahr des Augenblickes ist, daß man bei dem *socialen* Wiederaufbau *socialistischen* Extravaganzen anheimfalle. Halten wir demgegenüber an der Wahrheit der christlichen Gesellschaftslehre fest, daß weder das individuelle noch das Gesellschaftsleben in den großen öffentlichrechtlichen Gemeinschaften aufgehen darf; so werden wir vor gefährlichen und verderblichen Irrwegen bewahrt bleiben. Ist es ja doch gerade wiederum der Socialismus, welcher jener

---

[1] *Jentsch* a. a. O. S. 367.

fundamentalen Wahrheit widerspricht, sei es, daß er als demokratischer Socialismus die den Staat bildenden Bürger zu einer einzigen großen Wirtschaftsgenossenschaft (aber auch Erziehungs- u. s. w. Genossenschaft) zusammenfassen will, sei es, daß er als Staatssocialismus der „Volkswirtschaft einen mehr staatswirtschaftlichen Charakter“ [1] zu verleihen sich bestrebt. Allein auf diesem Wege wird das verlorene Völkerglück nicht wiedergefunden. Der Socialismus bietet in keiner Form eine Lösung der socialen Frage, schon deshalb nicht — abgesehen von allem andern —, weil er es zu keinem richtigen Verhältniß zwischen Staat und Individuum, Staat und Gesellschaft kommen läßt.

Der Association gehört die Zukunft, aber nicht dem Socialismus.

---

[1] Vgl. Einige Briefe von Rodbertus an J. Z., mitgetheilt in der Zeitschr. für die ges. Staatsw. 35. Jahrg. (1879), S. 231 ff. Kozak, Rodbertus' socialök. Ansichten (Jena 1882) S. 336. 356. Rodbertus erwartet alles Heil heute von der „staatlichen Initiative“, während er dem Associationswesen Mißtrauen entgegenzubringen scheint. „Die sporadische Entstehung von unten auf soll ‚naturwüchsiger‘ sein, und die Entstehung im Wege der Association schmeichelt dem Individualismus unserer Zeit. Man vergißt aber: einmal, daß eine Naturwüchsigkeit dieser Art nur auf den untergeordneten Stufen der organischen Welt vorkommt, Organismen vollkommener Art aber immer fertig und mit dem Kopfe zuerst auf die Welt kommen; zweitens, daß es gerade der höchsten Würde des Staates entspricht, der formende Bildner der socialen Materie zu sein und eine ‚gesellschaftliche Vorsehung‘ zu repräsentiren, mögen die zeitweiligen Organe dieser Vorsehung mitunter auch noch so blind sein“ (Zur Erklärung und Abhilfe der heutigen Creditnoth des Grundbesitzes S. 370). Wir unsererseits fürchten allerdings, daß der Staat, wenn er mit seinem Kopfe heute immer zuerst voran will, ohne der Entwicklung des Associationswesens die gebührende Beachtung zu schenken, eben diesen seinen Kopf an der socialen Frage einrennen möge.

5. Staat und Recht.

1. Man spricht von einer Rechtsordnung, welche der Staat zu verwirklichen habe. Und in der That, der naturgemäße Zweck des Rechtes ist kein anderer als der: in die Entwicklung der individuellen und socialen Lebensbeziehungen Ordnung zu bringen. Als Vermittler der allgemeinen Harmonie soll der Staat durch seine Gesetzgebung nicht etwa eine herrschende Klasse in ihrer Machtstellung schirmen oder bloß die jeweilig gegebenen Machtverhältnisse gesetzlich festlegen, sondern vielmehr eine in dem Recht und in der Gerechtigkeit beschlossene Ordnung des menschlichen Zusammenlebens herstellen und die hergestellte wirksam schützen.

Das ist die wahrhaft hohe, ideale Aufgabe des Staates, wie sie dem Geiste der christlichen Philosophen vorschwebte. Von der Seite des Rechtes umfaßt daher der Staat innerhalb der natürlichen Ordnung die Gesamtheit der socialen Lebensbeziehungen mit wahrer Herrschergewalt. Wir heben dies ausdrücklich hervor, weil ohne diese Autorität und moralische Ueberordnung des Staates über alle andern natürlichen Formen und Gestaltungen des socialen Lebens eine Verwirklichung des Rechtes undenkbar wäre.

Aber jene Ueberordnung darf nicht zur schrankenlosen Willkür werden. Der Staat ist nicht die Quelle, nicht der Herr des Rechtes, sondern nur der Hüter und Verwirklicher der durch das Naturrecht in großen Umrissen vorgezeichneten Rechtsordnung.

Es war dies die dritte Schutzwehr, mit welcher das Christenthum die bürgerliche Freiheit umgürtete, nicht minder mächtig wie die Lehre vom jenseitigen Ziele des Menschen und von der Kirche als einer selbständigen, vollkommenen Gesellschaft neben dem Staate.

2. Schon die edelsten und erleuchtetsten Geister des Hellenenthums, ein Sokrates, Plato, Aristoteles, Demosthenes, die Stoiker, kamen darin überein, daß der Inhalt aller menschlichen Satzungen nicht der Willkür des Volkes oder seiner Beherrscher überantwortet, sondern den „ungeschriebenen, hochthronenden Gesetzen" der Gottheit zu entnehmen sei: *ὅτι πᾶς ἐστὶ νόμος εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν*. Nicht weil das Volk den Inhalt seiner Gesetze will, gilt er ihnen als „Recht", sondern das Volk soll diesen Inhalt wollen, weil es ihn als das „Recht" erkannt hat [1].

Klarer und heller aber erstrahlte diese Lehre von einem „natürlichen Rechte", das als Gottessatzung Norm und Maß aller Menschensatzung zu sein berufen ist, nachdem die unbestimmten und schwankenden Vorstellungen des Heiden-

[1] Hildenbrand, Geschichte u. System der Rechts- und Staatsphilosophie, Bd. I: „Das klassische Alterthum" (Leipzig 1860) S. 29. — Vgl. Gierke a. a. O. Bd. III: „Die Staats- und Corporationslehre des Alterthums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland" (Berlin 1881) S. 8 ff. — Vgl. ferner l. 2, Dig. 1, 3. — *Aristoteles*, Polit. IV, c. 4. — Gierke a. a. O. S. 9, Anm. 2. — Hildenbrand a. a. O. S. 89 ff. 122 ff. 196 ff. 303 ff. 509 ff. — Auch Cicero folgt dieser Auffassung: „Ueber das Gesetz finde ich bei den weisesten Männern die übereinstimmende Ansicht, dasselbe sei weder von Menschen erdacht noch das Ergebniß eines Volksbeschlusses, sondern etwas Ewiges, bestimmt, die Welt zu regieren, als die Weisheitsnorm selbst im Gebieten und Verbieten. Sonach sei, sagten sie, dieses erste und oberste Gesetz der Vernunftwille des alles vernünftig gebietenden oder verbietenden Gottes, von welchem mit Recht das Gesetz abgeleitet wird, welches die Götter dem Menschengeschlechte gegeben haben" (De leg. II, 4). Hatte Aristoteles zwischen Demokratien, in denen die Gesetze und in denen die Volksbeschlüsse herrschten, unterschieden, so zwar, daß er letztern seine Anerkennung versagte (Polit. IV, c. 4), so hebt auch Cicero ausdrücklich hervor, daß unabhängig von dem göttlichen Naturgesetze den Beschlüssen des Volkes eine verpflichtende Kraft nicht zukomme (De leg. l. c.).

thums über Gott und sein Verhältniß zur Welt endgiltig durch das Christenthum und die christliche Speculation siegreich überwunden waren. Vor dem Geiste des denkenden Menschen erhebt sich nun das Sittengesetz und als dessen Bestandtheil das natürliche Recht mit überwältigender Majestät hoch über die wechselvolle Willkür der Sterblichen, alle Verhältnisse, alle Zeiten beherrschend. Gerade der unwandelbare Charakter und die Staat und Individuum zugleich verpflichtende Kraft des Sittengesetzes wurde mit besonderem Nachdruck betont und durch die christliche Speculation noch mehr der Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels entrückt, wie dies in den Systemen der großen althellenischen Denker bereits geschehen war [1].

[1] Ihering hat einmal mit Recht darüber geklagt, daß unsere deutsche Wissenschaft durch einseitige Abschließung gegenüber der Scholastik mancher werthvollen Errungenschaft des menschlichen Geistes verlustig gegangen sei. In der That würde bei einer auch nur oberflächlichen Kenntniß der Scholastik die häufige Verwechslung des „Naturrechtes“ mit dem Rechte eines angeblichen „Naturzustandes“ oder mit den wirtschaftlichen „Naturgesetzen“ der klassischen Nationalökonomen unmöglich sein. Wir könnten zum Beweis dieser für jeden mit der christlichen Philosophie Vertrauten geradezu horrenden Vermengung von Lehren und Systemen, die nicht im mindesten eine Verwandtschaft miteinander besitzen, auf manche Aeußerungen Rodbertus' und seiner Anhänger verweisen. Ganz besonders aber tritt dieses höchst seltsame Mißverständniß immer wieder von neuem bei Nationalökonomen der historischen Richtung zu Tage. Man lese nur z. B., um sich hiervon zu überzeugen, einen Aufsatz des im übrigen so regsamen und verdienstvollen Forschers Lujo Brentano über „die Volkswirtschaft und ihre concreten Grundbedingungen“ in der Zeitschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte I, 1 (Freiburg 1893), 77 ff., namentlich den Abschnitt „Die Vorstellung von einem idealen Naturzustande der Menschen“ S. 81 ff. Das „Naturrecht“ der christlichen Philosophie ist durchaus kein Naturzustandsrecht, weder das Recht des paradiesischen Zustandes der Menschen, von dem die Bibel berichtet, oder das Recht des „goldenen Zeitalters“ im Sinne der Alten, noch das „Recht“ der Rousseauschen Zweifüßler; — es ist

3. Gott ist der weise und heilige Ordner des Alls. Jedes Ding wird von ihm geleitet, entsprechend der eigenen Natur: die vernunftlose Schöpfung durch physikalische und chemische Gesetze, durch die Ordnung des vegetativen Lebens oder den Instinct mit seinen natürlichen Tendenzen — der vernünftige Mensch durch das, was ihn von allem unterscheidet, über alles erhebt, durch seine vernünftige Natur. Vermöge eines Sittengesetzes, so wie es der freien Natur entspricht, durch ein Gesetz, das, seiner Vernunft eingeprägt, im Gewissen des Menschen für jeden einzelnen Fall sich meldet, von dem auch die im Menschen vorhandenen natürlichen, instinctiven Regungen gelenkt und ihren berechtigten Zielen angepaßt werden, — vermöge dieses erhabenen, reinen, beglückenden Gesetzes erkennt der

---

vielmehr das Recht, wie es sich unmittelbar aus der vernünftigen Menschennatur ergibt, ein Bestandtheil des göttlichen Sittengesetzes, kein Recht, das vor den Satzungen des positiven Rechtes in irgend einem ursprünglichen, idealen Zustande bestanden (a. a. O. S. 84), sondern das Recht, dessen Principien die Menschen in jedem historischen Zustande in ihren positiven Gesetzen und in ihren Handlungen zu beobachten haben, sofern sie nur in einer der Vernunft entsprechenden Weise leben wollen. Ebensowenig hat das „Naturrecht" der christlichen Philosophie mit dem „Naturrecht" der klassischen Nationalökonomie zu thun. Die „Naturgesetze der Volkswirtschaft" sind keine Forderungen an den sittlich freien Menschen, sie stützen sich nicht auf die Vernunft, das Gewissen, als die Verkündiger der sittlichen Weltordnung, sondern bringen nur die Tendenzen des natürlichen Trieblebens der Menschen zum Ausdruck. — Es liegt uns durchaus ferne, anzunehmen, daß Brentano aus Absicht die angedeutete Begriffsverwirrung gewollt habe. Er ist hierbei vielmehr das Opfer seines Systems geworden, des evolutionistischen Gedankens, welcher heute fast alle Zweige des Wissens beherrscht: alles ist relativ. Ein Recht mit absoluter Geltung, seinem wesentlichen Inhalte nach, für alle Perioden der Menschheitsgeschichte, — selbst die Vorstellung hiervon ist für die moderne Wissenschaft zu schwer. Darum wird aus dem christlichen Naturrecht unvermerkt ein Naturzustandsrecht, welches man dann ebenso als „unhistorisch" verwirft wie jenen „Naturzustand" selbst.

Mensch, was die weltordnende Vernunft im göttlichen Geiste, das ewige, weltordnende Wollen Gottes, die „lex aeterna", von ihm fordert, damit er sein Ziel erreiche, und die Gesellschaft und Individuum umspannende Weltordnung nach Gottes weisem Plane ihre Verwirklichung finde [1]. Gerade jene „Ordnung" des individuellen und socialen Lebens macht den Inhalt des natürlichen Sittengesetzes aus [2]. Wo immer aber die Ordnung durch Unordnung, durch „Anarchie", verdrängt wird — beim Einzelnen wie bei der Gesellschaft —, bildet die Uebertretung des göttlichen Sittengesetzes den letzten und tiefsten Erklärungsgrund.

4. Die Bedeutung der Sache erfordert ein etwas tieferes Eindringen in diese Lehren der christlichen Philosophie.

Es findet sich im Menschen, d. i. in seiner vernünftigen Natur, eine unverkennbare Kundgebung des weltordnenden Willens Gottes, der lex aeterna. Mit demselben Lichte der Vernunft nämlich, mit welchem wir unterscheiden zwischen gut und bös, erkennen wir auch, daß das Böse der richtigen Ordnung widerspricht und die Erfüllung unserer von Gott gesetzten Lebensaufgabe wie die Erreichung unseres letzten Zieles verhindert, während die Verwirklichung des Guten die Herstellung und Bewahrung der Ordnung bedeutet, unser irdisches Wirken und Streben zu einer Erfüllung unserer höchsten Aufgaben gestaltet, unserem Leben seinen wahren Werth und seine eigentliche Bedeutung im Hinblick auf das Endziel verleiht. Daß Gott die Erstrebung des Zieles, für welches wir in der Welt sind, von uns thatsächlich fordert, daß er die rechte Ordnung ernstlich will, darüber kann ebensowenig ein Zweifel bestehen, wie über die Berechtigung Gottes, den Menschen zur Verwirklichung der Ordnung und zur Erstrebung seines Zieles zu

[1] Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 24 ff. 118 ff.

[2] *S. Thom.*, S. theol. 2, 1, q. 91, a. 1. 2; 2, 2, q. 57—81.

verpflichten. Die Vernunft selbst offenbart uns darum also auch unsere Verpflichtung zum Guten, d. h. zur Verrichtung derjenigen Handlungen, welche wir klar und deutlich als nothwendig für die Erreichung unseres Endzieles und für die Ordnung unseres Lebens erkennen, wie andererseits die Pflicht, alles zu vermeiden, was diesem Ziele und dieser Ordnung offenbar widerstrebt.

Drei wesentliche Beziehungen gibt es aber, nach welchen unzweifelhafte Forderungen im Interesse der Erreichung unseres Zieles und der Verwirklichung der Ordnung an den menschlichen Willen gestellt werden. Der Mensch muß sich in das rechte, vernunftgemäße und darum von dem allerhöchsten Gesetzgeber geforderte Verhältniß stellen zu Gott, zu sich selbst, zu den Mitmenschen. Vollzieht der Mensch in dieser dreifachen Hinsicht, was er in seiner Vernunft als gut und deshalb auch als von Gott gefordert erkennt, so ist damit zugleich die rechte Ordnung in den Beziehungen des Menschen zur materiellen Welt thatsächlich verwirklicht.

Das Verhältniß zu Gott nun regelt die Religion. Die innere Ordnung des Menschen durch Unterwerfung der niedern Triebe unter die Herrschaft der Vernunft bildet das Gebiet des Sittlichen oder der Sittlichkeit im engsten Sinne. Das Recht endlich ordnet den Menschen in seinem Gesellschaftsleben, d. i. in seinen Beziehungen zur gesellschaftlichen Gesamtheit und zu den Mitmenschen innerhalb der Gesellschaft, wobei dann die christliche Charitas der Geselligkeit und dem Gesellschaftsleben die höchste Vollendung und eine ganz besondere übernatürliche Weihe verleiht.

5. Die Rechtsordnung bildet somit nach christlicher Auffassung einen wesentlichen Bestandtheil der sittlichen Weltordnung. „Der richtige Einblick in die sittliche Weltordnung", sagt Ludwig Bendix[1], „ist die Vor-

[1] Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 75 f.

aussetzung einer richtigen Anschauung von der Rechtsordnung. Denn die Rechtsordnung ist die sittliche Ordnung selbst, nicht zwar nach ihrer ganzen Ausdehnung, sondern in der besondern Beziehung zur Gerechtigkeit. Walter (Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart § 60) bezeichnet daher mit Recht ‚die über dem Menschen stehende sittliche Weltordnung' als den objectiven, außerhalb des Menschen liegenden Grund, worauf die Gerechtigkeit selbst beruht, als die äußere Grundlage des Rechts und des Rechtsbegriffes. Die innere Grundlage desselben ist das dem Menschen angeborene Rechtsgefühl und Gewissen, welches die Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen und Verhältnisse mit der Gerechtigkeit will. Diese beiden Fähigkeiten, ‚die Organe, welche Gott dem Menschen verliehen hat, um diese unsichtbare Ordnung zu erkennen und mit ihr in Verbindung zu treten, sie sind die Augen des Geistes, welche in die dem irdischen Auge unerreichbare übersinnliche Welt hinüberleuchten. Das Recht und die Gerechtigkeit sind also, in ihren letzten Gründen aufgefaßt, die aus den Eigenschaften Gottes fließenden Gesetze der sittlichen Weltordnung, die sich dem Menschen durch das Organ des Gewissens als solche, also als Wille Gottes und als eine über dem Menschen stehende Macht ankündigen'."

6. Wie wunderbar tiefsinnig und wie wohlbegründet erscheint diese Lehre der christlichen Philosophie dem denkenden Geiste! Die Zurückführung des natürlichen Sittengesetzes und in ihm des natürlichen Rechtes auf Gott, auf das „ewige Gesetz" des Allerhöchsten, ist durchaus keine bloß „aprioristische Spielerei scholastischer Speculation". Wie überall, so geht auch hier das philosophische Denken von Thatsachen aus, die niemand läugnen kann, in unserem Falle von der Thatsache, daß sich zu allen Zeiten und bei allen Völkern eine Summe unwandelbarer sittlicher und rechtlicher Ideen vorgefunden hat. Selbst der in materialistischen Ideen

Befangene wird ja doch nicht bestreiten dürfen, daß z. B. schmählicher Undank und Verrath gegenüber einem treuen Freunde und Wohlthäter stets und überall als böse gegolten hat, daß großmüthige Bethätigung der Liebe zu den Mitmenschen unter keiner Voraussetzung ein Laster zu werden vermag. Ebensowenig dürfte man in Abrede stellen können, daß sich eine gewisse Anzahl eigentlicher Rechtssätze, die sich auf das äußere gesellschaftliche Zusammenleben beziehen, bei allen Völkern vorfinden, wenn auch die einen mehr auf diesen, die andern mehr auf jenen größeres Gewicht legten. Darum bezeichneten die Römer das, was wir Naturrecht nennen würden, geradezu als ius gentium, und das prätorische Edict, aufgewachsen in den weiten Länderstrecken des römischen Reiches, war seinem Inhalte nach wenigstens zum Theil eine Frucht der Abstraction und der Zusammenstellung jener bei den verschiedensten Völkerschaften geltenden Rechtssätze [1].

Das Unwandelbare aber kann niemals seinen Grund in dem Wandelbaren haben. Nicht in den wechselnden Interessen des Individuums oder der Gesamtheit, nicht in den wandelbaren culturellen Verhältnissen, nicht in dem veränderlichen und zufälligen Sein irgend einer Creatur vermag darum der denkende Geist die eigentlichen und tiefsten Wurzeln, den letzten Grund [2] jener unwandelbaren sittlichen Ideen zu finden, son-

[1] Bei den Scholastikern ist „Naturrecht" und „ius gentium" nicht identisch. Wo der hl. Thomas das Wort „ius" im Sinne von „Gesetz" anwendet, rechnet er das ius gentium zum condictum humanum, zur adinventio rationis humanae, d. h. zum positiven menschlichen Gesetze. Ueberall aber, wo Thomas nicht die Entstehungsweise, sondern den Inhalt der Satzung berücksichtigt, wo ihm „ius" (Recht) gleichbedeutend ist mit „iustum" (das Gerechte), zählt er auch das ius gentium, d. h. die aus gemeinsamer Rechtsüberzeugung der Völker hervorgegangenen rechtlichen Anschauungen und Satzungen zum ius (iustum) naturale. Vgl. darüber Cathrein a. a. O. I, 425 ff.

[2] Wir sagen: den letzten Grund, weil der nächste objective Grund

dern allein in dem, der einzig unwandelbar, ohne Wechsel, ohne Schatten der Veränderung ist, in Gott und seiner unveränderlichen Wesenheit.

Indem aber die sittlichen einschließlich der rechtlichen Ideen auf Gottes Wesen als ihren höchsten und letzten Ursprung zurückgeführt werden, erscheinen sie zugleich als eine Forderung des allheiligen Gottes an den Willen der vernünftigen Creatur, als unwandelbare Gottessatzung, die den freien Menschen nicht physisch zwingt, aber moralisch nöthigt, indem sie den einzigen Weg des innern und äußern Verhaltens bezeichnet, auf dem der Mensch zu seinem Ziele, zu der von ihm mit Naturnothwendigkeit ersehnten, aber durch Bethätigung seiner Freiheit zu erstrebenden Glückseligkeit gelangen kann[1]. „Das Naturgesetz", sagt Leo XIII.[2], „ist geschrieben und eingeprägt in dem Herzen eines jeden Menschen; denn es ist nichts anderes als die menschliche Vernunft selbst, die da gebietet, das Gute zu vollbringen, verbietend die böse That. Diesem Gebote unserer Vernunft kommt aber die Bedeutung eines Gesetzes nur darum zu, weil es die Stimme und der Dolmetsch einer höhern Vernunft ist, der wir unsern Geist und unsere Freiheit zu

---

jener Unwandelbarkeit des Sittengesetzes in der überall und immer sich gleich bleibenden vernünftigen Natur des Menschen erblickt werden muß.

[1] Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst der Unterschied zwischen den Denkgesetzen und den Sprachgesetzen einerseits und dem Sittengesetze, dem natürlichen Rechte andererseits. Die Gesetze der Logik wenden sich an den Verstand, die sittlichen Gesetze an den Willen des Menschen. Die Gesetze der Sprache regeln die sprachliche Form, den Ausdruck unseres Denkens und Fühlens, die bei den verschiedenen Völkern verschieden sind und auch bei demselben Volke wechseln können; die Sittengesetze aber das menschliche Wollen in sich selbst und das äußere Handeln in allgemein giltiger Weise. Vgl. v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik S. 8.

[2] Encyklika „Ueber die menschliche Freiheit" (1888). Officielle (Herdersche) Ausgabe S. 16 (17) f.

unterwerfen haben. Denn da das Gesetz Pflichten auflegt und Rechte verleiht, so ruht seine ganze Bedeutung auf der Autorität, das ist auf einer wahren Gewalt, Pflichten zu bestimmen und Rechte zu bezeichnen und ebenso durch Strafe und Lohn den Geboten ihre Sanction zu geben. Das alles aber könnte offenbar bei dem Menschen nicht stattfinden, wäre er der höchste Gesetzgeber, der seinen Handlungen ihre Regel vorschreibt. Daraus folgt, daß das Naturgesetz das ewige Gesetz selbst ist, eingeboren den vernünftigen Wesen, das sie hinlenkt zu dem ihnen bestimmten Ziele und entsprechenden Thun; es ist dies eben die ewige Vernunft des Schöpfers und Regierers der ganzen Welt, Gottes selbst." Darum verlangte denn auch ganz richtig die Glosse zum Sachsenspiegel an verschiedenen Stellen die Unterordnung des staatlichen Gesetzes unter das natürliche Recht als die allgemein giltige Gottessatzung: „Gott ist der Anfang alles Rechtens. . . . Die Gerechtigkeit ist ein steter und ewiger Will', der da gibt einem jeglichen Ding sein Recht. Dieser Will' ist Gott. . . . Das natürliche Recht heißt auch Gottes Recht, darum, daß Gott dies Recht allen Creaturen geben hat. . . . Durch dieses Recht sind gefunden alle andern Recht. . . . Allen Satzungen und Gewohnheiten sol und muß das natürliche Recht vorgezogen werden. . . . Ein gesetzt Recht mag wohl das andere aufheben, aber kein natürlich Recht mag es abthun."

7. Die neuere Staatsrechtslehre, soweit sie von der Hegelschen Philosophie ihren Ausgang nimmt, aber auch jene Juristen der sogen. historischen Schule, die gerade nicht zu Hegel sich bekennen möchten, haben diese Auffassung der christlichen Philosophie leider verlassen. Sie möchten nur dem staatlichen positiven Gesetze den Charakter des Rechtes zuerkennen, jedes objective Recht lediglich als staatliche Einrichtung ansehen. Ihnen zufolge ist Recht nur, was der Staat als Recht anerkennt, und führt sich alles Recht lediglich auf die Autorität des

herrschenden Gemeinwesens zurück. Aber auf was — so fragen wir —, auf was führt sich denn diese Autorität zurück? Stützt sich dieselbe lediglich auf die Polizeimannschaften, auf Bayonette und Kanonen? Ist die physische Macht und Kraft, eine äußere Erfüllung und Beobachtung der Staatsgesetze materiell zu erzwingen, das einzige Fundament der staatlichen Autorität? Hat man wirklich den Muth, diese alle Ordnung auflösende, die staatliche Autorität zu einem precären „historischen“ Factum degradirende Ansicht zu vertreten? Und wenn man die offenbar revolutionären Consequenzen der Lehre nicht zu verkennen und nicht zu bestreiten vermag, sollte es da nicht nahe liegen, aus der Absurdität der praktischen Folgerungen die innere Unwahrheit und Verwerflichkeit der Doctrin selbst zu erschließen? Nein, die Staatsgewalt hat ein wirkliches und wahres Recht darauf, Gesetze zu geben und Gehorsam zu fordern. Dieses Recht aber konnte die Staatsgewalt sich nicht selbst geben. Sonst wäre ihr Recht eben nur nackte Thatsache und eine lediglich durch die physische, aber stets wandelbare, Gewalt gestützte Usurpation.

Es gibt also ein wirkliches Recht vor der Staatsgewalt, ein Recht, auf welchem der Staat und die Staatsgewalt sich aufbauen, ohne welches sie vollständig in der Luft schweben würden. Wenn man aber einmal anerkennen muß, daß die Autorität der Staatsgewalt ein wahres Recht ist, das Recht, die Unterthanen zu verpflichten — ein Recht, welches der Staat sich nicht selbst gibt, und auf dem dennoch alle Gesetzgebungs- und Zwangsbefugniß des Staates beruht —, dann sollte es dem folgerichtig denkenden Geiste in der That nicht schwer fallen, einzusehen, daß der Staat nicht die Quelle alles Rechtes sein kann. Wie thöricht ist daher die Behauptung, daß nur der Staat Recht schaffen könne, weil nur er die physische Erzwingbarkeit zu verleihen vermöge! Als ob die moralische Erzwingbarkeit, die moralische Verpflichtung

nicht genügte, um eine Forderung an den menschlichen Willen als wahre Rechtsforderung erscheinen zu lassen! Das bestätigen doch alle Menschen, so oft sie über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit staatlicher Gesetze ein Urtheil fällen und ungerechte Gesetze eben als solche, als rechtswidrige Maßnahmen verurtheilen. Unwillkürlich blickt dabei der Mensch auf eine höhere Norm — auf Rechtsforderungen, nicht bloß auf Rechtsideen — hin, die seiner eigenen Vernunft eingegraben und deren Verwirklichung er als Pflicht der Staatsgewalt erkennt und darum auch von den Organen der Staatsgewalt erwartet.

Wollten daher die Juristen der historischen Schule ihre Gedankenreihen einmal sorgfältig prüfen, so dürften manche vielleicht zu der Erkenntniß gelangen, daß sie von vornherein und im Laufe ihrer Deductionen wiederholt die Begriffe „Recht" und „Gesetz" miteinander verwechseln. Nur so wenigstens vermögen wir es zu verstehen, daß Männer von hoher geistiger Einsicht und von bestem Willen die physische Erzwingbarkeit, die ohne Zweifel ein wesentliches Attribut des positiven Gesetzes ist, nun auch als zum Wesen des Rechtes schlechthin gehörig betrachten möchten.

Aber, so wendet man ein, soll es denn jedem Richter freistehen, die Staatsgesetze anzuwenden oder nicht, je nach den Anschauungen, die er persönlich über das sogen. „natürliche Recht" hat? Ganz gewiß nicht! Der Richter hat das positive Gesetz des Staates anzuwenden, es sei denn, daß es einleuchtendermaßen gegen allgemein anerkannte Normen des natürlichen Sittengesetzes verstößt; da würde es sich dann offenbar nicht um „persönliche Anschauungen" handeln, sondern um eine Ueberzeugung der menschlichen Vernunft selbst. Der Richter wird jedoch unter Umständen in seiner officiellen Stellung als Richter auch ein Gesetz anwenden, dem er seine Zustimmung versagt. Denn die Sicherheit und Ständigkeit der Rechtsprechung

ist so wesentlich mit dem Gemeinwohl der staatlichen Gesellschaft verknüpft, daß dieselbe nicht von dem Belieben und dem rein subjectiven Ermessen des einzelnen Richters abhängig gemacht werden darf. Dabei bleibt aber die Pflicht der gesetzgebenden Factoren bestehen, jedes Gesetz vorerst auch nach der rechtlichen Seite zu prüfen. Sie haben durchaus keine Blancoermächtigung für die Gesetzgebung, weil Gott sich nicht widersprechen, nicht die Bürger zur Beobachtung eines staatlichen Gesetzes verpflichten kann, dessen Inhalt unzweifelhaft dem natürlichen Rechte zuwider ist.

8. Die Lehre der christlichen Philosophie von dem natürlichen Rechte als einem Bestandtheile des natürlichen Sittengesetzes ist offenbar weit entfernt, der Würde des Staates irgendwie zu nahe zu treten. Vielmehr erscheint die Staatsgewalt hier mit einer viel größern Macht ausgestattet, als wenn man ihren Anordnungen nur deshalb den Charakter des Rechtes zuerkennen wollte, weil dieselben positives und darum physisch erzwingbares Gesetz sind. Wehe dem Staate, in welchem die Mehrheit oder auch nur eine sehr große Anzahl von Bürgern das Wesen des Rechtes ausschließlich in seiner physischen Erzwingbarkeit erblicken und daraus für sich unter Umständen die praktischen Consequenzen ziehen wollten!

Wie aber das jeder staatlichen Gesetzgebung vorausgehende und von derselben nothwendig vorauszusetzende Recht der Autorität, d. i. das Recht, zu verpflichten, als Attribut der Staatsgewalt der Würde des Staates nicht zu nahe tritt, so liegt ebenfalls in der Anerkennung einer natürlichen Rechtsordnung vor und über der durch Staatsgesetze zu vollziehenden Ordnung des gesellschaftlichen Lebens durchaus keine ungebührliche und dem Gemeinwohle schädliche Beschränkung des Umfanges der staatlich-legislativen Thätigkeit. Im Gegentheile wird erst durch die

richtige Umgrenzung dieser Thätigkeit deren segensreiche Wirksamkeit für das Wohl des Volkes garantirt. Allerdings der absolutistische Grundsatz, daß der Staat die Quelle alles Rechtes sei, ist damit geächtet zum Glücke der Völker. Nicht der Staatswille bildet den letzten Grund des Rechtes und darum auch nicht die Staatswillkür die einzige Schranke der Legislation. Wie die Autorität des Gesetzes sich gründet auf die Forderungen der sittlichen Weltordnung, so ist der Inhalt des Gesetzes zu messen nach der Gerechtigkeit, als deren Aufgabe es gilt, „die Menschheit in ihrem gesellschaftlichen Dasein Gottes Heiligkeit und Weisheit gemäß zu ordnen und in dieser Ordnung zu erhalten“ [1].

In seiner einfachen und klaren Weise spricht der hl. Thomas über den Inhalt der positiven staatlichen Gesetzgebung und ihr Verhältniß zum natürlichen Rechte, indem er sagt: „Jedes von Menschen erlassene Gesetz hat insoweit den Charakter eines Gesetzes (einer wirklich verpflichtenden Norm), als es sich aus dem natürlichen Gesetze ableitet. Stimmt es dagegen irgendwo mit dem natürlichen Gesetze nicht überein, so ist es nicht mehr Gesetz, sondern Gesetzesverkehrung. Zu beachten ist indessen, daß etwas in doppelter Weise aus dem natürlichen Gesetze abgeleitet werden kann: zuerst nach Art der Schlußfolgerungen aus den Grundsätzen und zweitens als nähere Bestimmungen eines Allgemeinen. Die erste Weise erinnert an die Art, nach welcher man in den theoretischen Wissenschaften aus den Prämissen Folgerungen zieht; die zweite an die Art, wie in den Künsten die allgemeinen Vorstellungen durch das besondere Object, auf welches man sie anwendet, ihre nähere Bestimmtheit finden, wie also z. B. der Architekt die allgemeine Vorstellung des Hauses der bestimmten Form dieses oder jenes Hauses accommodiren muß. Dem-

[1] Th. Meyer, Grundsätze S. 99.

gemäß wird nun manches nach Art der Schlußfolgerungen aus den obersten Principien des natürlichen Gesetzes abgeleitet, wie z. B. das Gebot: ‚Du sollst nicht tödten', welches eine Folgerung aus dem allgemeinen Obersatze ist, nach dem man niemanden Uebles zufügen darf. Anderes leitet sich vermittelst näherer Bestimmung von Allgemeinem her. So besagt das natürliche Gesetz, daß, wer fehlt, Strafe leiden müsse; dazu aber, daß es gerade diese oder jene Strafe sein solle, gehört eine nähere Bestimmung. In der menschlichen Gesetzgebung nun findet man Bestandtheile von beiderlei Art."[1]

Ueber den Inhalt und die Rechtskraft der menschlichen Gesetze äußerte sich Leo XIII.[2] in dem Rundschreiben Libertas, praestantissimum naturae bonum, vom 20. Juni 1888 folgendermaßen: „Einige dieser menschlichen Gesetze beziehen sich auf das, was von Natur aus gut oder bös ist, und gebieten das eine, verbieten das andere, zugleich mit Hinzufügung der entsprechenden Sanction. Doch diese Gesetze haben ihren letzten Grund keineswegs in der menschlichen Gesellschaft, da diese nicht Ursprung ist der menschlichen Natur, daher auch nicht des der Natur entsprechenden Guten, noch des ihr widersprechenden Bösen; gut und bös sind vielmehr vor der menschlichen Gesellschaft und gehen nur von dem Naturgesetze aus, das daher auf das ewige Gesetz hinweist. Die Gebote des Naturgesetzes, welche die menschliche Gesetzgebung in sich aufnimmt, haben darum nicht bloß die Bedeutung eines menschlichen Gesetzes, sondern empfangen eine viel höhere und erhabenere Gewalt, weil diese vom Naturgesetze und dem ewigen Gesetze ausgeht. In Bezug auf diese Art von Gesetzen ist dies eben die Aufgabe des bürgerlichen Gesetzgebers, auf Grund der allgemeinen Rechtsordnung die Bürger im Gehorsame zu

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 1, q. 95, a. 2.

[2] Encyklika „De libertate humana" (1888). Officielle (Herdersche) Ausgabe S. 18 (19) f.

erhalten, die Bösen und zu Uebertretungen Geneigten in Schranken zu halten, damit sie vom Bösen zurückgehalten und zum Guten angetrieben werden oder wenigstens der bürgerlichen Gesellschaft keinen Schaden noch Nachtheil zufügen können. — Andere Gesetze der bürgerlichen Gewalt gehen aber nicht unmittelbar und zunächst von dem Naturrecht aus, sondern in weiterer Folgerung und Anwendung, und beziehen sich auf verschiedene Gegenstände, für welche die Natur nur im allgemeinen und ohne nähere Beziehung Vorsehung gethan hat. So gebietet die Natur, daß alle Bürger mitwirken zur öffentlichen Ruhe und Wohlfahrt; was sie hierfür zu thun haben, in welcher Weise, worauf ihre Thätigkeit sich bezieht, dies ist nicht von der Natur, sondern durch menschliche Weisheit bestimmt. Diese wohlbemessene und von der rechtmäßigen Obrigkeit im besondern vorgeschriebene Lebensordnung bildet das menschliche Gesetz im eigentlichen Sinne. Es gebietet, daß alle Bürger zu dem gemeinsamen Staatszwecke zusammenwirken, verbietet, davon abzuweichen; indem es daher in Uebereinstimmung ist und sich anschließt an die Vorschriften der Natur, führt es zum sittlich Guten und hält ab von dem, was ihm widerstrebt. Hieraus erhellt, daß die Norm und Regel für die Freiheit sowohl des Einzelnen wie der gesamten menschlichen Gesellschaft durchaus auf dem ewigen Gesetze Gottes ruht. Für die menschliche Gesellschaft besteht darum die Freiheit nicht darin, daß jeder thut, was ihm beliebt, was dem Staatswesen die größte Unordnung bringen, es verwirren und zu Grunde richten würde, sondern darin, daß die Staatsgesetze uns fördern in Beobachtung der Gebote des ewigen Gesetzes. Die Freiheit derer aber, welche regieren, besteht nicht darin, daß sie *ohne Grund und nach Willkür* befehlen können, was ebenso schädlich wäre und dem Staatswesen zum größten Verderben gereichen müßte; das wahre Wesen der menschlichen Gesetze muß vielmehr darin bestehen, daß ihr *Ursprung aus dem ewigen Gesetze*

klar erhellt und sie nichts verordnen, was nicht in diesem als dem Ausgangspunkte des gesamten Rechtes enthalten ist. Höchst weise sagt darum Augustinus[1]: ‚Du erkennst zugleich, wie ich glaube, daß in jenem zeitlichen (Gesetze) alles Gerechte und Gesetzmäßige dem ewigen (Gesetze) von den Menschen entnommen wurde.‘ Sollte darum von irgend einer Gewalt eine Bestimmung getroffen werden, entgegen den Grundsätzen der gesunden Vernunft und dem Gemeinwesen schädlich, so hätte sie nicht Gesetzeskraft, denn sie wäre dann nicht Regel der Gerechtigkeit und würde die Menschen dem Gute entfremden, wozu die Gesellschaft da ist.“ [2]

9. Der Staat erschien uns nach den frühern Ausführungen über den Ursprung der staatlichen Gesellschaft als ein Postulat der menschlichen Natur, als eine Forderung der Vernunft. Darum müssen denn auch, so schließen wir, aus dem natürlichen Vernunftrechte die obersten Grundsätze sich herleiten, welche die Aufgaben des Staates und der Staatsgewalt bestimmen. Der Staat, der die ihm naturrechtlich gestellten Aufgaben verabsäumt und die ihm hier gezogenen Grenzen überschreitet, tritt in Widerspruch mit der göttlichen und menschlichen Vernunft, verletzt Gottes Gesetz und verläßt damit den Rechtsboden, auf dem allein er sicher bestehen und glücklich wirken kann. Mit andern Worten: das Naturrecht regelt nicht nur die gesellschaftlichen Beziehungen der den Staat bildenden Menschen untereinander, es zeichnet nicht nur in großen Zügen und allgemeinen Umrissen der staatlichen Gesetzgebung ihren Inhalt vor, — es bestimmt und begrenzt nicht minder die Richtung und das Maß der gesamten staatlichen Thätigkeit.

---

[1] Vom freien Willen. I. Buch, 6. Kap., Nr. 15.

[2] Vgl. hierzu auch Encyklika „Sapientiae christianae“, De praecipuis civium christianorum officiis (1890). Officielle (Herdersche) Ausgabe S. 12 (13) ff.

„Ich wünschte," sagt Bastiat, „man setzte einen Preis aus, nicht nur von fünfhundert, sondern von einer Million Francs . . ., zu Gunsten dessen, der eine gute, einfache und verständige Definition dieses einen Wortes ‚Staat' gäbe." Man könnte vielleicht ein Gleiches wünschen mit Bezug auf die begriffliche Feststellung des Staatszweckes. Ist ja doch mit der Erkenntniß des Zweckes, der nothwendigen Aufgaben des Staates zugleich dessen innerstes Wesen erschlossen.

Für die christliche Gesellschaftslehre war indes der „Staatszweck" ein verhältnißmäßig leichtes Problem, gelöst bereits durch die richtige Beurtheilung und Erkenntniß der Grundlagen des Staates in der Menschennatur, sowie seines Verhältnisses zum Individuum und zur Gesellschaft.

Es ist nun nicht unsere Absicht, an dieser Stelle schon tiefer in die Begründung und Begrenzung des Staatszweckes einzugehen. Das wird an anderer Stelle geschehen, wo wir uns mit den Lehren des freiwirtschaftlichen Systems auseinanderzusetzen haben. Hier berühren wir den Staatszweck nur im allgemeinen und soweit es der Zusammenhang der Doctrin erfordert.

Vergegenwärtigen wir uns in Kürze die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen, und ohne Schwierigkeit wird der von Gott gewollte Beruf und die naturrechtliche Aufgabe des Staates unserem Geiste sich darbieten.

Wir bedienen uns zu dieser Recapitulation um so lieber der Worte eines verdienstvollen Nationalökonomen, der hier im wesentlichen mit Ahrens, Stahl, Robert v. Mohl, Theodor Meyer, v. Hertling, Cathrein den gleichen principiellen Standpunkt theilt, als in denselben schon früher der Beginn eines erfreulichen Fortschrittes gerade der ökonomischen Wissenschaft zur christlichen Auffassung hin sich kundgegeben hatte.

„Der Staat", sagt Julius Kautz[1], „ist ein ursprüngliches, in dem innersten Wesen der Menschennatur wurzelndes menschheitliches Institut, das sich nach bestimmten geistigen Lebensgesetzen entfaltet, allen socialen Lebenssphären und Elementen fördernd und schützend nebenordnet, und nach den immer und überall gleichen, unveränderlichen Principien des Rechts und der Gerechtigkeit unterstützend und helfend, überwachend und beaufsichtigend, schirmend und stärkend zur Seite steht. Kraft dieser seiner Mission ist der Staat nicht etwas Conventionelles, nichts Gemachtes oder Beliebiges, sondern ein ursprüngliches, fortschrittfähiges, sittliches Werk der vernünftigen Menschennatur. Er steht nicht da als eine Zwangsanstalt für die Zwecke, Triebe und Strebungen der Menschen, oder als ein Hemmschuh für die individuelle und sociale Freiheitsentwicklung, sondern als eine Hilfsmacht für die Entfaltung alles Vernünftigen, für die Verwirklichung alles Guten, Schönen, Wahren, Nützlichen, alles echt Menschlichen. Er ist keine Negation der Freiheit oder der Ordnung, sondern gerade die lebendige Manifestation und Versöhnung des Princips der Freiheit und der Ordnung . . ., der progressiven und der conservirenden Elemente des Völkerlebens . . ., und ebendeshalb auch nicht etwas Vergängliches, Momentanes, sondern etwas immer Dauerndes, eine nie zu entbehrende, nothwendige Institution der Menschheit und aller Völkerentwicklung. Der Staat ist kein Mechanismus, sondern ein Organismus, dessen belebendes und beseelendes Element das ethisch-vernünftige Menschen-

[1] In seinem Buche: Die Nationalökonomik als Wissenschaft, 1. Theil des Gesamtwerkes: Theorie und Geschichte der Nationalökonomik (Wien 1858), S. 265 f. Vgl. überdies zur vorliegenden Frage den ganzen Abschnitt „Die Volkswirtschaft und der Staat" S. 249 ff. — Das Bild eines Staates nach christlicher Auffassung hat Leo XIII. entworfen in der Encyklika „Immortale Dei" (1885). Offic. Ausg. S. 6 (7) ff.

wesen bildet und der sich nach den Gesetzen der sittlichen und socialen Weltordnung bewegt. Er absorbirt das Individuum und die Gesellschaft nicht vollständig, wie einst zu den Zeiten des Heidenthums und gegenwärtig in den ideologischen Wahngebilden der socialen Utopisten, sondern er ist vielmehr ein großer, menschlicher Hebel zur Realisation unserer Lebenszwecke; ein Vermittler für die (irdisch-) menschliche und sociale Bestimmung, das mächtigste Organ der Weltgeschichte, die Voraussetzung und das Fundament alles wahren Fortschrittes, aller echten Civilisation, Bildung, Macht und Wohlfahrt."

Was muß daher als die natürliche Aufgabe der staatlichen Gesellschaft betrachtet werden?

10. Thomas von Aquin erblickt in dem irdischen Wohl den Zweck des Staates[1].

Wenn aber dem Staate als natürlicher Zielpunkt seines Strebens die zeitliche Wohlfahrt angewiesen wird, so darf dabei der besondere Charakter der staatlichen Gesellschaft nicht unberücksichtigt bleiben. Denn auch das Individuum hat kein anderes natürliches Ziel als sein eigenes Glück, und die Familie findet ihre naturgemäße Aufgabe in der Sorge für das allseitige Wohlergehen ihrer Glieder.

Es entsteht daher die Frage, welche Folgerungen sich für die Verwirklichung des irdischen Wohles der Bürger aus der Eigenart der staatlichen Gesellschaft ergeben?

Indem der Staat als höchste natürliche Gesellschaftsform das äußere, sociale Leben des Volkes zu einer organischen,

---

[1] *S. Thom.*, De regim. princip. I, c. 14. — Reden wir in folgendem von der irdischen Wohlfahrt als dem Zweck des Staates, so setzen wir natürlich deren Unterordnung unter das jenseitige Ziel voraus. — Vgl. *Costa-Rossetti* S. J., Philos. moralis (edit. altera) p. 514—531. Ferner von demselben Verfasser: Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie (Freiburg 1888) S. 7 ff. — Christlich-sociale Blätter 1884, Heft 4, S. 107 ff.

gemäß wird nun manches nach Art der Schlußfolgerungen aus den obersten Principien des natürlichen Gesetzes abgeleitet, wie z. B. das Gebot: ‚Du sollst nicht tödten', welches eine Folgerung aus dem allgemeinen Obersatze ist, nach dem man niemanden Uebles zufügen darf. Anderes leitet sich vermittelst näherer Bestimmung von Allgemeinem her. So besagt das natürliche Gesetz, daß, wer fehlt, Strafe leiden müsse; dazu aber, daß es gerade diese oder jene Strafe sein solle, gehört eine nähere Bestimmung. In der menschlichen Gesetzgebung nun findet man Bestandtheile von beiderlei Art."[1]

Ueber den Inhalt und die Rechtskraft der menschlichen Gesetze äußerte sich Leo XIII.[2] in dem Rundschreiben Libertas, praestantissimum naturae bonum, vom 20. Juni 1888 folgendermaßen: „Einige dieser menschlichen Gesetze beziehen sich auf das, was von Natur aus gut oder bös ist, und gebieten das eine, verbieten das andere, zugleich mit Hinzufügung der entsprechenden Sanction. Doch diese Gesetze haben ihren letzten Grund keineswegs in der menschlichen Gesellschaft, da diese nicht Ursprung ist der menschlichen Natur, daher auch nicht des der Natur entsprechenden Guten, noch des ihr widersprechenden Bösen; gut und bös sind vielmehr vor der menschlichen Gesellschaft und gehen nur von dem Naturgesetze aus, das daher auf das ewige Gesetz hinweist. Die Gebote des Naturgesetzes, welche die menschliche Gesetzgebung in sich aufnimmt, haben darum nicht bloß die Bedeutung eines menschlichen Gesetzes, sondern empfangen eine viel höhere und erhabenere Gewalt, weil diese vom Naturgesetze und dem ewigen Gesetze ausgeht. In Bezug auf diese Art von Gesetzen ist dies eben die Aufgabe des bürgerlichen Gesetzgebers, auf Grund der allgemeinen Rechtsordnung die Bürger im Gehorsame zu

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 1, q. 95, a. 2.

[2] Encyklika „De libertate humana" (1888). Officielle (Herdersche) Ausgabe S. 18 (19) f.

erhalten, die Bösen und zu Uebertretungen Geneigten in Schranken zu halten, damit sie vom Bösen zurückgehalten und zum Guten angetrieben werden oder wenigstens der bürgerlichen Gesellschaft keinen Schaden noch Nachtheil zufügen können. — Andere Gesetze der bürgerlichen Gewalt gehen aber nicht unmittelbar und zunächst von dem Naturrecht aus, sondern in weiterer Folgerung und Anwendung, und beziehen sich auf verschiedene Gegenstände, für welche die Natur nur im allgemeinen und ohne nähere Beziehung Vorsehung gethan hat. So gebietet die Natur, daß alle Bürger mitwirken zur öffentlichen Ruhe und Wohlfahrt; was sie hierfür zu thun haben, in welcher Weise, worauf ihre Thätigkeit sich bezieht, dies ist nicht von der Natur, sondern durch menschliche Weisheit bestimmt. Diese wohlbemessene und von der rechtmäßigen Obrigkeit im besondern vorgeschriebene Lebensordnung bildet das menschliche Gesetz im eigentlichen Sinne. Es gebietet, daß alle Bürger zu dem gemeinsamen Staatszwecke zusammenwirken, verbietet, davon abzuweichen; indem es daher in Uebereinstimmung ist und sich anschließt an die Vorschriften der Natur, führt es zum sittlich Guten und hält ab von dem, was ihm widerstrebt. Hieraus erhellt, daß die Norm und Regel für die Freiheit sowohl des Einzelnen wie der gesamten menschlichen Gesellschaft durchaus auf dem ewigen Gesetze Gottes ruht. Für die menschliche Gesellschaft besteht darum die Freiheit nicht darin, daß jeder thut, was ihm beliebt, was dem Staatswesen die größte Unordnung bringen, es verwirren und zu Grunde richten würde, sondern darin, daß die Staatsgesetze uns fördern in Beobachtung der Gebote des ewigen Gesetzes. Die Freiheit derer aber, welche regieren, besteht nicht darin, daß sie *ohne Grund und nach Willkür* befehlen können, was ebenso schädlich wäre und dem Staatswesen zum größten Verderben gereichen müßte; das wahre Wesen der menschlichen Gesetze muß vielmehr darin bestehen, daß ihr *Ursprung aus dem ewigen Gesetze*

klar erhellt und sie nichts verordnen, was nicht in diesem als dem Ausgangspunkte des gesamten Rechtes enthalten ist. Höchst weise sagt darum Augustinus[1]: ‚Du erkennst zugleich, wie ich glaube, daß in jenem zeitlichen (Gesetze) alles Gerechte und Gesetzmäßige dem ewigen (Gesetze) von den Menschen entnommen wurde.‘ Sollte darum von irgend einer Gewalt eine Bestimmung getroffen werden, entgegen den Grundsätzen der gesunden Vernunft und dem Gemeinwesen schädlich, so hätte sie nicht Gesetzeskraft, denn sie wäre dann nicht Regel der Gerechtigkeit und würde die Menschen dem Gute entfremden, wozu die Gesellschaft da ist.“ [2]

9. Der Staat erschien uns nach den frühern Ausführungen über den Ursprung der staatlichen Gesellschaft als ein Postulat der menschlichen Natur, als eine Forderung der Vernunft. Darum müssen denn auch, so schließen wir, aus dem natürlichen Vernunftrechte die obersten Grundsätze sich herleiten, welche die Aufgaben des Staates und der Staatsgewalt bestimmen. Der Staat, der die ihm naturrechtlich gestellten Aufgaben verabsäumt und die ihm hier gezogenen Grenzen überschreitet, tritt in Widerspruch mit der göttlichen und menschlichen Vernunft, verletzt Gottes Gesetz und verläßt damit den Rechtsboden, auf dem allein er sicher bestehen und glücklich wirken kann. Mit andern Worten: das Naturrecht regelt nicht nur die gesellschaftlichen Beziehungen der den Staat bildenden Menschen untereinander, es zeichnet nicht nur in großen Zügen und allgemeinen Umrissen der staatlichen Gesetzgebung ihren Inhalt vor, — es bestimmt und begrenzt nicht minder die Richtung und das Maß der gesamten staatlichen Thätigkeit.

---

[1] Vom freien Willen. I. Buch, 6. Kap., Nr. 15.

[2] Vgl. hierzu auch Encyklika „Sapientiae christianae“, De praecipuis civium christianorum officiis (1890). Officielle (Herdersche) Ausgabe S. 12 (13) ff.

„Ich wünschte,“ sagt Bastiat, „man setzte einen Preis aus, nicht nur von fünfhundert, sondern von einer Million Francs . . ., zu Gunsten dessen, der eine gute, einfache und verständige Definition dieses einen Wortes ‚Staat‘ gäbe.“ Man könnte vielleicht ein Gleiches wünschen mit Bezug auf die begriffliche Feststellung des Staatszweckes. Ist ja doch mit der Erkenntniß des Zweckes, der nothwendigen Aufgaben des Staates zugleich dessen innerstes Wesen erschlossen.

Für die christliche Gesellschaftslehre war indes der „Staatszweck“ ein verhältnißmäßig leichtes Problem, gelöst bereits durch die richtige Beurtheilung und Erkenntniß der Grundlagen des Staates in der Menschennatur, sowie seines Verhältnisses zum Individuum und zur Gesellschaft.

Es ist nun nicht unsere Absicht, an dieser Stelle schon tiefer in die Begründung und Begrenzung des Staatszweckes einzugehen. Das wird an anderer Stelle geschehen, wo wir uns mit den Lehren des freiwirtschaftlichen Systems auseinanderzusetzen haben. Hier berühren wir den Staatszweck nur im allgemeinen und soweit es der Zusammenhang der Doctrin erfordert.

Vergegenwärtigen wir uns in Kürze die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen, und ohne Schwierigkeit wird der von Gott gewollte Beruf und die naturrechtliche Aufgabe des Staates unserem Geiste sich darbieten.

Wir bedienen uns zu dieser Recapitulation um so lieber der Worte eines verdienstvollen Nationalökonomen, der hier im wesentlichen mit Ahrens, Stahl, Robert v. Mohl, Theodor Meyer, v. Hertling, Cathrein den gleichen principiellen Standpunkt theilt, als in denselben schon früher der Beginn eines erfreulichen Fortschrittes gerade der ökonomischen Wissenschaft zur christlichen Auffassung hin sich kundgegeben hatte.

„Der Staat", sagt Julius Kautz[1], „ist ein ursprüngliches, in dem innersten Wesen der Menschennatur wurzelndes menschheitliches Institut, das sich nach bestimmten geistigen Lebensgesetzen entfaltet, allen socialen Lebenssphären und Elementen fördernd und schützend nebenordnet, und nach den immer und überall gleichen, unveränderlichen Principien des Rechts und der Gerechtigkeit unterstützend und helfend, überwachend und beaufsichtigend, schirmend und stärkend zur Seite steht. Kraft dieser seiner Mission ist der Staat nicht etwas Conventionelles, nichts Gemachtes oder Beliebiges, sondern ein ursprüngliches, fortschrittfähiges, sittliches Werk der vernünftigen Menschennatur. Er steht nicht da als eine Zwangsanstalt für die Zwecke, Triebe und Strebungen der Menschen, oder als ein Hemmschuh für die individuelle und sociale Freiheitsentwicklung, sondern als eine Hilfsmacht für die Entfaltung alles Vernünftigen, für die Verwirklichung alles Guten, Schönen, Wahren, Nützlichen, alles echt Menschlichen. Er ist keine Negation der Freiheit oder der Ordnung, sondern gerade die lebendige Manifestation und Versöhnung des Princips der Freiheit und der Ordnung . . ., der progressiven und der conservirenden Elemente des Völkerlebens . . ., und ebendeshalb auch nicht etwas Vergängliches, Momentanes, sondern etwas immer Dauerndes, eine nie zu entbehrende, nothwendige Institution der Menschheit und aller Völkerentwicklung. Der Staat ist kein Mechanismus, sondern ein Organismus, dessen belebendes und beseelendes Element das ethisch-vernünftige Menschen-

---

[1] In seinem Buche: Die Nationalökonomik als Wissenschaft, 1. Theil des Gesamtwerkes: Theorie und Geschichte der Nationalökonomik (Wien 1858), S. 265 f. Vgl. überdies zur vorliegenden Frage den ganzen Abschnitt „Die Volkswirtschaft und der Staat" S. 249 ff. — Das Bild eines Staates nach christlicher Auffassung hat Leo XIII. entworfen in der Encyklika „Immortale Dei" (1885). Offic. Ausg. S. 6 (7) ff.

wesen bildet und der sich nach den Gesetzen der sittlichen und socialen Weltordnung bewegt. Er absorbirt das Individuum und die Gesellschaft nicht vollständig, wie einst zu den Zeiten des Heidenthums und gegenwärtig in den ideologischen Wahngebilden der socialen Utopisten, sondern er ist vielmehr ein großer, menschlicher Hebel zur Realisation unserer Lebenszwecke; ein Vermittler für die (irdisch-) menschliche und sociale Bestimmung, das mächtigste Organ der Weltgeschichte, die Voraussetzung und das Fundament alles wahren Fortschrittes, aller echten Civilisation, Bildung, Macht und Wohlfahrt."

Was muß daher als die natürliche Aufgabe der staatlichen Gesellschaft betrachtet werden?

10. Thomas von Aquin erblickt in dem irdischen Wohl den Zweck des Staates [1].

Wenn aber dem Staate als natürlicher Zielpunkt seines Strebens die zeitliche Wohlfahrt angewiesen wird, so darf dabei der besondere Charakter der staatlichen Gesellschaft nicht unberücksichtigt bleiben. Denn auch das Individuum hat kein anderes natürliches Ziel als sein eigenes Glück, und die Familie findet ihre naturgemäße Aufgabe in der Sorge für das allseitige Wohlergehen ihrer Glieder.

Es entsteht daher die Frage, welche Folgerungen sich für die Verwirklichung des irdischen Wohles der Bürger aus der Eigenart der staatlichen Gesellschaft ergeben?

Indem der Staat als höchste natürliche Gesellschaftsform das äußere, sociale Leben des Volkes zu einer organischen,

---

[1] *S. Thom.*, De regim. princip. I, c. 14. — Reden wir in folgendem von der irdischen Wohlfahrt als dem Zweck des Staates, so setzen wir natürlich deren Unterordnung unter das jenseitige Ziel voraus. — Vgl. *Costa-Rossetti* S. J., Philos. moralis (edit. altera) p. 514—531. Ferner von demselben Verfasser: Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie (Freiburg 1888) S. 7 ff. — Christlich-sociale Blätter 1884, Heft 4, S. 107 ff.

aber moralischen Einheit zusammenfaßt, bezeichnet die von ihm erstrebte irdische Wohlfahrt zwar das Wohl aller den Staat bildenden Individuen oder Gesellschaften, allein dieses Wohl keineswegs als bloße Summe der individuellen oder socialen Sonderinteressen, vielmehr entsprechend der Natur des Staates als eine Einheit des Wohles, als ein unter Ausgleichung der mannigfach widerstreitenden Interessen geschaffenes Gesamtwohl.

Dieses Gemeinwohl kann daher nie in Gegensatz treten zum Wohle der Gesamtheit der Individuen, da es eben nichts anderes ist als das Wohl der Gesamtheit selbst. Innerhalb desselben wird jedes einzelne Individuum, abgesehen von Zufälligkeiten, über welche der Staat keine Macht hat, seine wesentlichen irdischen Zwecke erreichen können. Aber es muß sich allerdings zugleich dazu verstehen, unter Umständen seine weniger wesentlichen Interessen den höhern Interessen des Ganzen unterzuordnen und auch bei der Verfolgung nothwendiger und berechtigter Zwecke die gleiche Berechtigung der übrigen zur Geltung kommen zu lassen [1].

Daraus, daß der Staat das Wohl der Gesamtheit seiner Glieder als einer Einheit zu verwirklichen hat, folgt auch mit Nothwendigkeit, daß nicht jedes einzelne Individuum nun alles

---

[1] Wir erinnern hier an unsere frühern Auseinandersetzungen über das Verhältniß von Staatswohl und Individualwohl. Das Staatswohl deckt sich mit dem allgemeinen bürgerlichen Wohl in der oben ausgeführten Weise. — Man kann allerdings auch die Kräftigung und Stärkung des Staates und der staatlichen Organisation nicht mit Unrecht als „Staatswohl" bezeichnen. Allein das „Staatswohl" in diesem engern Sinne ordnet sich dem Staatswohl im weitern Sinne, d. i. dem „Gemeinwohle" der den Staat bildenden Individuen, Familien, unter, ist ein Mittel, um die Sicherung und Förderung dieses Gemeinwohles zu bewirken, aber nicht eigentlicher, letzter Zweck des Staates. Der Staat ist eben kein „Selbstzweck", und darum darf das „Staatswohl" im engern Sinne niemals in Gegensatz treten zum „Gemeinwohl des Volkes".

und jedes vom Staate erwarten und verlangen darf, was in seinen persönlichen Verhältnissen zur Gewinnung des eigenen Privatwohles erforderlich sein mag. Auch in dem bestgeordneten Staatswesen wird der Satz: „Ein jeder ist seines Glückes Schmied", die volle Bedeutung bewahren müssen.

11. Aus dem Gesagten ergeben sich zwei wichtige Gesichtspunkte für die nähere Bestimmung des Staatszweckes.

Der Staat hat zunächst die äußern Bedingungen eines gedeihlichen Gemeinschaftslebens zu bieten. Gedeihlich aber wird das Gemeinschaftsleben nur dann sein, wenn einerseits dem Individuum sowie allen dem Staate bei- oder untergeordneten Gesellschaften Schutz ihrer natürlichen und erworbenen Rechte, Luft und Raum zu freier, selbständiger Entfaltung ihrer Kräfte und ihres Strebens nach den berechtigten individuellen und socialen Zwecken gewährt, andererseits das Zusammenbestehen der verschiedenen Lebenskreise und ihrer Bestrebungen im Rahmen des Ganzen und mit Unterordnung der unwesentlichen und rein particulären Interessen unter die Interessen der Gesamtheit wirksam vermittelt wird[1].

Sodann soll der Staat in Ausübung seiner Aufgabe als einer natürlichen Hilfsmacht zur Förderung des Gemeinwohles diejenigen positiven Mittel in den Dienst der Gesamtheit stellen, welche nicht durch die Kräfte der Einzelnen oder der sonstigen gesellschaftlichen Kreise ohne Schaden des gemeinsamen Wohles und Fortschrittes beschafft werden können.

Diese positive Fürsorge des Staates ist eben ihrem Wesen nach kein bevormundendes, sondern ein ergänzendes Wirken. Sie soll die Thätigkeit der Gesellschaft und ihrer einzelnen Glieder weder verdrängen noch absorbiren. Nicht umsonst sind ja doch den Individuen und den niedern Gesellschaftsformen ihre Kräfte und Fähigkeiten von Gott verliehen worden. Der

---

[1] v. Hertling, Aufsätze und Reden S. 53.

Mensch hat sodann das Verlangen, diese seine eigenen Talente zur Geltung zu bringen, und niemals wird er, mit vollem Recht, sich einem System beugen, welches ihn der gebührenden Selbständigkeit und Initiative beraubt. Ueberdies liegt es auf der Hand, daß für eine gesunde Gestaltung insbesondere der wirtschaftlichen Verhältnisse jene Anspannung der geistigen und körperlichen Kräfte, jene Schärfung der Einsicht, wie sie gerade mit dem selbständigen Schaffen und Streben sich paart, durchaus nicht entbehrt werden kann[1].

Es ist darum auch ein natur- und vernunftwidriges Begehren, wenn der Socialismus dem Staate oder der als „Gesellschaft" bezeichneten Gemeinschaft der Bürger die Erzeugung

---

[1] Vgl. Kautz a. a. O. S. 255 f.: „Der Staat realisirt zunächst und eigentlich nur das Recht (die Rechtsordnung), aber hiermit ermöglicht er zugleich (in seiner Weise) die Erstrebung aller andern Lebenszwecke der Gesellschaft in den verschiedenen Lebenskreisen. Der Staat ist nicht berufen, die Menschen und die Gesellschaft in der Verfolgung ihrer Zwecke speciell zu dirigiren oder sich die Stellung einer religiösen, künstlerischen oder industriellen Autorität zu vindiciren; er hat aber die Mittel und Wege zur Realisation der gesellschaftlichen Grundzwecke vorzubereiten, die Begründung, Sicherung und Erhaltung der öffentlichen und privaten Rechtsordnung zu bewirken, das organische Ganze der auf die Erfüllung aller socialen Aufgaben sich beziehenden Rechtsanstalten und Einrichtungen zu verwirklichen, die Möglichkeit eines sittlich-vernünftigen Gesellschaftslebens nach allen grundwesentlichen Richtungen und Zwecken anzubahnen, ohne jedoch hierbei den Einzelnen an die Hand zu nehmen und ihn zur richtigen Benutzung der durch den Rechtszustand gegebenen und verwirklichten Mittel der Entwicklung und Vervollkommnung anzuleiten. Kraft dieser seiner Bestimmung und Aufgabe wird der Staat angewiesen sein ..., die Sicherung und Festigung der socialen Gesamtordnung zu vollführen und so auch als Hebel und Vermittlungsorgan der verschiedensten menschlichen und gesellschaftlichen Bestimmungskreise, als Central- und Mittelpunkt aller Bedingungen für den allgemeinen Fortschritt, für die Entwicklung und Vervollkommnung des gesamten Volkslebens sich thätig und wirksam zu erweisen."

und Vertheilung der Sachgüter übertragen will. Der Staat mag sich an der Volkswirtschaft, soweit das Gemeinwohl dadurch nicht geschädigt wird, betheiligen. Aber eine Staats- oder Gesellschaftswirtschaft im Sinne des Socialismus, eine unmittelbare Leitung der Production und Vertheilung der Producte durch die Centralgewalt des Staates bezw. der Gesamtheit der „Genossen", ist weder principiell zulässig noch irgendwo und irgendwann durch die historische Entwicklung gefordert, weil sie eben für den Einzelnen wie die Gesamtheit jederzeit verderblich und unerträglich wäre.

Auch bei der richtigen Umgrenzung der staatlichen Rechte und Aufgaben bleibt ein weites Gebiet übrig, innerhalb dessen die Staatsgewalt ihrer wichtigen Pflicht, positiv fördernd auf das Volkswohl einzuwirken, genügen kann. Der Staat wird dabei in der Regel an die vorhandenen Gestaltungen zunächst anknüpfen müssen, die gegebenen Kräfte wecken, anregen und fördern. Er wird z. B. im Interesse der Gesamtheit ein sicheres Tauschmittel, einen allgemeinen Werthmaßstab herstellen, der Errichtung und Einführung von Verkehrsmitteln, welche unmittelbar im Dienste des gemeinsamen Wohles aller stehen, seine Aufmerksamkeit widmen, die Interessen der nationalen Wirtschaft andern Völkern und Staaten gegenüber vertreten, den einheimischen Ackerbau oder eine noch junge, zum Wettbewerb mit dem Auslande unfähige Industrie bis zu ihrer Erstarkung durch Zölle gegen die erdrückende Concurrenz von außen schützen. Er wird wirtschaftlichen Krisen nach Kräften vorzubeugen und die thatsächlich entstandenen zu mildern suchen u. s. w.[1]

12. Leo XIII. faßt in dem Rundschreiben Rerum novarum[2] die verschiedenen Momente und Mittel der staatlichen

---

[1] Cf. *Chr. Antoine* S. J., Cours d'Économie sociale (1896) p. 74.

[2] Offic. (Herdersche) Ausgabe S. 46 (47).

Wohlfahrtssorge kurz zusammen, indem er sagt: „Die Beihilfe also, welche vom Staate zu erwarten wäre, besteht zunächst in allgemeinen gesetzlichen Verordnungen und Einrichtungen, die eine gedeihliche Entwicklung des Wohlstandes befördern. Hier liegt die Aufgabe einer einsichtigen Regierung, die wahre Pflicht jeder weisen Staatsleitung. Was aber im Staate vor allem den Wohlstand verbürgt, das ist Ordnung, Zucht und Sitte, ein wohlgeordnetes Familienleben, Achtung vor Religion und Recht, mäßige Auflagen und gleiche Vertheilung der Lasten, Betriebsamkeit in Gewerbe, Industrie und Handel, günstiger Stand des Ackerbaues und ähnliches. Je umsichtiger alle diese Hebel benutzt und gehandhabt werden, desto gesicherter ist die Wohlfahrt der Glieder des Staates. Hier eröffnet sich also eine weite Bahn, auf welcher der Staat für den Nutzen aller Klassen der Bevölkerung und insbesondere für die Lage der Arbeiter thätig sein soll; und geht er auf dieser Bahn voran, so ist durchaus kein Vorwurf möglich, als ob er einen Uebergriff beginge; denn nichts geht den Staat seinem Wesen nach näher an als die Pflicht, das Gemeinwohl zu befördern, und je wirksamer und durchgreifender er es durch allgemeine Maßnahmen thut, desto weniger brauchen anderweitige Mittel zur Besserung der Arbeiterverhältnisse aufgesucht zu werden."

In allen Fällen aber, sowohl in der Vertretung der nationalen Wirtschaft dem Auslande gegenüber, in der Einführung sowie Abschaffung von Zöllen oder Prämien, in der Förderung wirtschaftlicher Unternehmungen, in der Herstellung von Mitteln, welche dem Verkehre dienen u. s. w. — stets muß die Staatsgewalt sich bewußt bleiben, daß sie als Repräsentant des Ganzen, für Gegenwart und Zukunft, nicht im Dienste einer einzelnen bevorzugten Klasse zu handeln hat.

Wir verhehlen uns nicht, daß in einer Zeit, wo die Staatsrechtslehre die Befugnisse der Staatsgewalt in ungebührlicher Weise ausgedehnt hat, Lehren, wie wir sie vorgetragen

haben, mancherorts auf Widerspruch stoßen werden. Allein das konnte uns nicht abhalten, der Wahrheit die Ehre zu geben, um so weniger, weil wir überzeugt sind, daß eine Heilung der socialen Schäden nur dann möglich ist, wenn das Staatsleben ganz und rückhaltlos auf der festen Grundlage der sittlichen Weltordnung als einer Gottessatzung von neuem sich aufbaut, wenn die Gesetzgebung wie die gesamte staatliche Thätigkeit Recht und Gerechtigkeit wiederum als ihre Norm und ihr Maß, als Seele und Siegel anerkennt.

Zweites Kapitel.

Die staatliche Rechtsordnung.

1. Die Gerechtigkeit als Princip der Ordnung.

1. Wenn es den absolutistischen Bestrebungen des Socialismus gegenüber unerläßlich ist, für die bürgerliche Freiheit einzutreten, so dürfen wir andererseits niemals vergessen, daß es keinen Socialismus geben würde, hätte nicht der Liberalismus, wenigstens für das wirtschaftliche Gebiet, eine ganz ungebührliche Freiheit für sich in Anspruch genommen.

„Die Freiheit," sagt Leo XIII.[1], „dieses so vorzügliche Gut, welches die Natur uns gegeben, und das nur den intelligenten Wesen zukommt, die den Gebrauch ihrer Vernunft haben, verleiht dem Menschen eine solche Würde, daß er, seiner eigenen Entscheidung folgend, Herr ist seiner Handlungen. Aber es kommt sehr viel darauf an, wie er eben diese seine Würde anwendet; denn die Bethätigung der Freiheit ist wie

[1] Encyklika „De libertate humana" (1888). Offic. (Herdersche) Ausg. S. 6 (7) f. 14 (15) f.

der höchsten Güter, so auch der höchsten Uebel Mutter. Wohl steht es bei dem Menschen, der Vernunft zu gehorchen, dem sittlich Guten zu folgen und geraden Weges seinem höchsten Ziele nachzustreben. Doch ebenso kann er auch nach allen möglichen Richtungen hin abirren, indem er Trugbildern von Gütern nachgeht, die sittliche Ordnung stören und freiwillig sich ins Verderben stürzen. . . . Da es sich also mit der menschlichen Freiheit verhält, so mußte ihr ein entsprechender Beistand und Schutz werden, wodurch alle ihre Thätigkeit zu dem Guten hin, von dem Bösen hinweg gewendet würde, sollte nicht vielen die Willensfreiheit zum Schaden gereichen. — Es war darum nothwendig das Gesetz, d. h. eine Regel für das, was zu thun und zu meiden ist. Für die bewußtlosen Wesen, welche mit Nothwendigkeit sich bethätigen, kann es ein solches im eigentlichen Sinne nicht geben, da sie in ihrer gesamten Thätigkeit dem Antriebe der Natur folgen und von sich aus in keiner andern Weise thätig sein können. Die freien Wesen aber haben eben darum, weil sie sich der Freiheit erfreuen, das Vermögen, zu handeln, nicht zu handeln, so oder anders zu handeln, da sie wählen, was sie wollen, und jenes oben erwähnte Urtheil der Vernunft vorausgegangen ist. Dieses Urtheil bestimmt nicht bloß, was seiner Natur nach sittlich ist, was unsittlich, sondern auch, was gut ist und zu vollbringen, was böse und zu meiden; es schreibt eben die Vernunft dem Willen vor, wonach er streben, was er vermeiden soll, damit der Mensch sein höchstes Ziel erreichen kann, um dessen willen alles übrige zu geschehen hat. Diese Ordnung der Vernunft nun nennen wir Gesetz. — Der tiefste Grund, in dem das Gesetz gewissermaßen wurzelt und seine Nothwendigkeit hat, liegt darum in der Willensfreiheit des Menschen selbst; es soll nämlich unser Wille mit der wahren Vernunft im Einklange bleiben. Nichts ist darum so falsch und verkehrt, als wenn einer denken und behaupten wollte,

weil der Mensch von Natur aus frei ist, so müsse er gesetzlos sein; denn dies hieße so viel als behaupten, es müsse die Freiheit vernunftlos sein [1]. Gerade das Gegentheil ist vielmehr der Fall: weil der Mensch von Natur aus frei ist, darum muß er dem Gesetze untergeben sein. In solcher Weise leitet das Gesetz den Menschen in seinen Handlungen, wird es ihm durch Verheißung von Lohn, durch Androhung von Strafen ein Antrieb zum Guten und hält vom Bösen ihn zurück."

2. Schon früher haben wir dargelegt, wie die rechte Ordnung des menschlichen Lebens, unseres Verhältnisses zu Gott, zu uns selbst, zu den Mitmenschen als Individuen und als gesellschaftliche Gesamtheit vor allem vorgezeichnet wird durch das natürliche Sittengesetz, das in eines jeden Menschen Herz geschrieben ist. Aber das göttliche Naturgesetz bedarf in vielfacher Hinsicht der nähern Bestimmung, und diese nähere Bestimmung und Anwendung zugleich mit der irdischen Sanction bietet, soweit die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens inmitten des Staates in Frage kommt, das menschliche, staatliche, positive Gesetz. Hieraus ergibt sich, daß ohne Zweifel auch der Staat befugt ist, durch seine Gesetze die Freiheit der Bürger zu beschränken.

Allein nicht ohne Grund und nach Willkür darf diese Beschränkung sich vollziehen. Gehört doch die Freiheit zur natürlichen Ausstattung des Menschen, ist sie doch ein hohes Gut und ein natürliches Recht, welches der Mensch nicht vom Staate empfängt, sondern logisch und rechtlich vor dem Staate besitzt, und das darum auch nur soweit beschränkt werden

[1] „Frei ist das Vernunftwesen, das sich dem Gesetze conformiren kann, und es kann dies, weil die intellectuelle Kraft in ihm auf das Intellegible hingeordnet ist. Darin liegt seine Würde und zugleich die Bürgschaft seiner Unvergänglichkeit" (Otto Willmann, Geschichte des Idealismus III [1897], § 123: Die idealen Principien als sociale Bindegewalten, S. 951).

darf, wie der naturrechtlich bestimmte besondere Staatszweck diese Beschränkung fordert.

Das sind die beiden für die richtige Beurtheilung und Bemessung einer Beschränkung der bürgerlichen Freiheit innerhalb der staatlichen Gesellschaft entscheidenden Grundsätze:

Erstens: Die Freiheit der Bürger im Staate kann keine absolute Freiheit sein.

Zweitens: Die Beschränkung der Freiheit vollzieht sich nicht nach Willkür; sie darf nur so weit gehen, als der Staatszweck, d. i. das Gemeinwohl des Volkes, eine Beschränkung der Freiheit unbedingt erfordert[1].

Da es nun gerade die Aufgabe der Gerechtigkeit ist, das gesellschaftliche Leben in der rechten Weise zu ordnen, d. h. das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen und zu den mit ihm in der Gesellschaft lebenden Personen, der Vernunft und dem Willen Gottes gemäß, zu regeln, so wird man die Gerechtigkeit schlechthin als das Princip der Ordnung des freien menschlichen Handelns innerhalb der Gesellschaft bezeichnen dürfen. Sie bestimmt und bemißt genau, welche Beschränkungen die Freiheit nach Maßgabe des Staatszweckes sich gefallen lassen muß. Zugleich verhindert sie die Errichtung ungebührlicher Schranken. Weil nämlich die Freiheit selbst ein Recht des Menschen ist, so wird die Gerechtigkeit eine Beschränkung der Freiheit nur so weit dulden können, als höhere, allgemeinere, ältere Rechte zu ihr in Collision treten. Mit andern Worten: die Beschränkung der Freiheit regelt sich nach dem Princip der Rechtscollision.

Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß für die richtige Beurtheilung socialer Verhältnisse und socialer Fragen eine genaue Kenntniß der Forderungen der Gerechtigkeit unentbehrlich ist.

---

[1] Cf. *Chr. Antoine,* Cours d'Économie sociale p. 80 ss.

3. Der Staat muß die Gerechtigkeit wahren. Diesen Satz in seiner allgemeinen Fassung wird allerdings niemand bestreiten wollen. Dringt man aber tiefer in die Bedeutung desselben ein, bestimmt man genauer, was die Staatsgewalt in Ausübung jenes Princips zu leisten hat, so gewahrt man alsbald, daß die Meinungen weit auseinandergehen.

Nach christlicher Auffassung soll der Staat nicht nur „Nachtwächterdienste" leisten — um jenen Ausdruck zu gebrauchen, dessen Ferdinand Lassalle zur kurzen Charakterisirung der staatsrechtlichen Anschauungen des Liberalismus sich bediente. Er soll keine bloße Assecuranzgesellschaft für die thatsächlich gegebenen Vermögens- und Rechtsverhältnisse sein, nicht allein die erworbenen Rechte, den erworbenen Besitz schützen und schirmen. Seine heiligste Pflicht vielmehr ist es, die ganze Gerechtigkeit, in ihrem vollen Umfange, innerhalb der Sphäre des äußern, gesellschaftlichen Lebens zu verwirklichen. Versäumt der Staat diese seine wesentlichste Aufgabe, dann und nur dann treten jene furchtbaren und gefährlichen Zuckungen der Gesellschaft ein, welche man „Klassenkämpfe" zu nennen pflegt. Der Klassenkampf ist darum der christlichen Gesellschaftslehre zufolge ebensowenig eine historische Nothwendigkeit, wie die Ungerechtigkeit in irgend einem Zeitpunkt mit der geschichtlichen Entwicklung unabweisbar verbunden sein muß.

4. Wir brauchen nur kurz die Forderungen der socialen Gerechtigkeit uns vor Augen zu führen, um sofort ihre gewaltige, tief einschneidende Bedeutung für alle Lebenskreise, für Individuum, Familie und Staat zu erkennen.

Die Gerechtigkeit verlangt ihrem innersten Wesen nach, daß „jedem das Seine" zugetheilt werde, der Gesellschaft das Ihrige, dem Einzelmenschen das, was ihm gebührt. Seit Ulpian ist ihre Begriffsbestimmung stationär geblieben: Iustitia est perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi — „Gerechtigkeit ist der beharrliche und

entschiedene Wille, einem jeden sein Recht zu geben und zu lassen"[1].

Man unterscheidet nun eine generelle und eine particuläre Gerechtigkeit. Doch ist, besonders in der weitern Zerlegung dieser Begriffe, die Terminologie nicht bei allen Autoren dieselbe.

Allgemein nennen wir diejenige Art der Gerechtigkeit, welche entweder das Verhältniß der Einzelnen zur Gesamtheit als solcher oder umgekehrt das Verhältniß der Gesamtheit als solcher zu den Einzelnen regelt[2]. Zur allgemeinen Gerechtigkeit gehört einmal die iustitia *legalis*, so genannt, weil es die wesentlichste Aufgabe der Gesetzgebung ist, die Regelung des Einzelwillens zum allgemeinen Besten zu vollziehen; sodann die iustitia *distributiva*, welche die gerechte Zutheilung der gemeinsamen Lasten und Wohlthaten von seiten der Gesamtheit an die Einzelnen ordnet. Endlich die Strafgerechtigkeit, iustitia *vindicativa*, welche zuweilen auch als Theil der distributiven Gerechtigkeit aufgefaßt wird.

Besondere Gerechtigkeit, iustitia *particularis*, nennen wir diejenige Art der Gerechtigkeit, welche die privatrechtlichen Verhältnisse der Individuen untereinander oder zum Staate zu regeln berufen ist. Auch der Staat hat diese privatrechtliche Sphäre seiner Bürger zu achten, wie er andererseits als Vermögenssubject (Fiscus) innerhalb derselben Träger von Rechten und Pflichten sein kann.

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 58, a. 1 (i. c. a.): Iustitia est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.

[2] Andere Autoren ziehen es vor, die iustitia legalis, distributiva und commutativa als Arten der Gerechtigkeit überhaupt nebeneinander zu stellen. Dabei regelt die legale Gerechtigkeit die Beziehungen der Unterordnung der Bürger unter das Ganze, die distributive Gerechtigkeit die Beziehungen der Ueberordnung der Vorgesetzten über die Unterthanen, die commutative Gerechtigkeit die Beziehungen der einander coordinirten Bürger unter sich.

5. Die allgemeine Gerechtigkeit ordnet also zunächst die Beziehungen des Einzelnen zu der staatlichen Gemeinschaft, in der er lebt. Sie sichert den Gesellschaftsvorständen und dem Gesetze den Gehorsam der Untergebenen und ordnet die particulären Sonderinteressen der Individuen und der niedern socialen Verbände dem Gesamtwohl der ganzen Gesellschaft unter nach den Forderungen des natürlichen Rechtes.

Von besonderer Bedeutung für das gesellschaftliche Leben ist sodann staatlicherseits die Gerechtigkeit in der Vertheilung der öffentlichen Güter und Lasten je nach der Würdigkeit und Leistungsfähigkeit der einzelnen Gesellschaftsglieder. Sie ist vorherrschend eine Pflicht der Vorgesetzten im Staate, welche keinen Staatsbürger über Gebühr bevorzugen oder ungebührlich mit Leistungen für die Gesamtheit belasten dürfen[1].

Die Verwirklichung der Rechtsordnung bringt es endlich mit sich, daß der Staat auf der ganzen Linie des gesellschaftlichen Lebens die rechtswidrigen Aeußerungen der Brutalität und der Selbstsucht strafen muß. So ergibt sich von selbst als dritte Art der allgemeinen Gerechtigkeit die iustitia *vindicativa*, vermöge deren der Vorgesetzte gehalten ist, eine der Schuld entsprechende Strafe für die verbrecherische Störung der Rechtsordnung zu verhängen.

Die besondere Gerechtigkeit wird in der Regel gleichbedeutend mit der iustitia *commutativa* gebraucht. Dieselbe hat diesen ihren Namen zunächst von der Gerechtigkeit im Tauschverkehre, wendet jedoch, in einem weitern Sinne als *stricta* iustitia gefaßt, die allgemeine Forderung der Gerechtigkeit, das suum cuique, auf die gesamte, durch natürliche oder erworbene Rechte gebildete, Privatrechtssphäre einer physischen oder moralischen Person an. Insofern sie die Unverletzlichkeit dieser Rechtssphäre garantirt, bildet sie offenbar einen hervorragenden

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 60, a. 3; q. 61.

6**

Gegenstand der staatlichen Gesetzgebung. Gerade auch die actuell so bedeutsamen Forderungen nach Arbeiterschutz, Festsetzung eines gerechten Lohnes, nach Einführung strengerer Wuchergesetze, nach einem wirksamern Schutz des Erwerbslebens u. s. w. stützen sich direct oder indirect auf das Princip der ausgleichenden Gerechtigkeit im weitern Sinne des Wortes.

6. Wenn man die Gerechtigkeit das Fundament der Staaten nennen darf, so legt jede tiefergehende Verwirrung und Aufregung des socialen Lebens die Vermuthung nahe, daß eben jenes Fundament in irgend einer Weise Schaden gelitten hat. Ein verständiger Politiker wird darum auch heutzutage vor allem und mit größtem Ernste die wichtige Frage sich vorlegen müssen, ob nicht etwa der Staat bisher seine natürliche Aufgabe und Pflicht verabsäumt habe, und ob nicht das staatliche und gesellschaftliche Leben in Widerspruch zu den Forderungen der Gerechtigkeit getreten sei[1].

Der Staat soll das Recht verwirklichen auf der ganzen Linie des socialen Verkehrs und darum auch für das Reich der ökonomischen Beziehungen. Ja gerade hier vorzugsweise, weil nirgends mehr die Selbstliebe, die Eigensucht eine Auflösung der gesellschaftlichen Zusammenhänge bewirken, den ganzen Bau der Gesellschaft erschüttern und zum Wanken bringen kann. Hat der heutige Staat diese seine Aufgabe erfüllt? Das

[1] Gerade dieselben Theoretiker, welche die Aufgaben des Staates in maßloser Weise ausdehnen möchten, übersehen nicht selten die Mängel, die sich die Staaten auf dem ihnen naturrechtlich zugewiesenen Gebiete zu Schulden kommen lassen. So hat man die wohlklingende Phrase von der „Verwirklichung der sittlichen Idee" als des eigentlichen Zweckes der Staaten erfunden. Ganz mit Recht sagt diesbezüglich Karl Jentsch: „Wenn einer menschlichen Veranstaltung Aufgaben gestellt werden, die wider ihre Natur sind, so erfüllt sie nicht nur diese nicht, sondern verfehlt meistens auch solche, die ihr wirklich obliegen" (Weder Kapitalismus noch Communismus S. 373).

ist also die wichtigste und die erste Frage, die der Socialpolitiker zu beantworten hat.

Es beruht daher auf einer merkwürdigen Verkennung nicht bloß der menschlichen Natur, sondern zugleich auch der ganzen, furchtbaren Tiefe der heutigen socialen Fragen, wenn einzelne Schriftsteller in dem Bestreben, den Einfluß einer vielfach unchristlichen Staatsgewalt zu beschränken, ausschließlich von der stärkern Betonung der Liebe oder allein von der Kirche und der privaten Initiative die Neugestaltung des socialen Lebens erwarten zu müssen geglaubt haben.

Mit großem Unrecht zwar wurde diesen Männern der Vorwurf „manchesterlicher" Gesinnung gemacht. Eine solche Anklage geht über das Maß erlaubter Kritik weit hinaus und zeigt, wie wenig die Ankläger das Wesen des Manchesterthums einerseits und die Intentionen jener Socialpolitiker andererseits verstanden haben. Nicht auf die natürlichen Triebe, nicht auf den Naturinstinct der Eigenliebe, wollen jene Männer die Gesetze der Volkswirtschaft aufbauen. Ihr Irrthum besteht vielmehr gerade umgekehrt in einer allzu idealen Auffassung des menschlichen und socialen Lebens, welche sie vergessen ließ, daß die Liebe zwar die Vollendung des Gesetzes, die Königin unter den Tugenden, das Endziel aller Gebote, die schönste Blüthe und Frucht des socialen Lebens ist, aber in der gegenwärtigen Ordnung, bei dem hartnäckigen Kampfe zwischen gut und bös im gefallenen Menschen, bei der elementaren Macht der Eigensucht keineswegs als Grundlage des Gesellschaftsbaues ausreichen kann.

Gewiß hat die Menschheit die heilige Pflicht, nach den höchsten Idealen zu ringen. Je mehr sie sich denselben nähert, um so besser werden sich unzweifelhaft die socialen Verhältnisse gestalten. Je mehr sie sich davon entfernt, um so stärker treten die Gegensätze auf, um so heftiger zeigen sich die socialen Krisen. Darum ist auch die freie, unbehinderte Wirksamkeit

der Kirche von einer geradezu eminenten Bedeutung für das sociale Wohl. Ihr Einfluß erstreckt sich sogar auf das Herz, das Gewissen, die innere Vervollkommnung des Menschen, die durch kein politisches Gesetz geregelt werden können. Ein von den Grundsätzen der christlichen Kirche innerlich geleiteter Bürger wird ganz gewiß den Forderungen der Gerechtigkeit ebensowohl genügen, wie den Pflichten der Liebe in seiner innern Gesinnung und in dem äußern Verkehrsleben[1]. Aber nicht alle Bürger nehmen den Geist des Christenthums in sich auf, und die Selbstsucht, welche solche Leute beherrscht, wird sich nicht auf eine Verletzung der Liebe beschränken, sondern oft gerade das, was dem Nächsten gebührt, nicht leisten oder lassen wollen. Hier muß der Staat mit seiner Gesetzgebung die Gerechtigkeit erzwingen. Die äußern Pflichten der Gerechtigkeit sind ja un-

---

[1] Es gibt also auch nach unserer Auffassung ein doppeltes Band unserer gesellschaftlichen Bestimmung: Gerechtigkeit und Liebe. Ueber die Nothwendigkeit der Liebe für das gesellschaftliche Leben äußert sich der hl. Thomas in der Summa contra gentiles (ed. Uccellii [Romae 1878] lib. 3, cap. 130): Non sufficit pacem et concordiam inter homines per *iustitiae* praecepta conservari, nisi *ulterius* inter eos fundetur *dilectio*. Per iustitiam sufficienter hominibus providetur, ut unus alteri non inferat impedimentum, non autem ad hoc, quod uni ab aliis inferatur *auxilium* in his, quibus indiget, quia forte aliquis indiget auxilio alterius in his, in quibus nullus ei tenetur per iustitiae debitum; aut, si forte aliquis ei tenetur, non reddit. Oportuit igitur ad hoc, quod se invicem homines adiuvarent, etiam praeceptum mutuae dilectionis superinduci, per quam unus alii auxilium ferat etiam in his, in quibus ei non tenetur secundum iustitiae debitum. — In ähnlicher Weise sagt Papst Leo XIII. in seiner Encyklika „Inscrutabili" vom 21. April 1878: Clare innotescit ac liquet, civilis humanitatis rationem solidis fundamentis destitui, nisi aeternis principiis veritatis et immutabilibus *recti iustique* legibus innitatur, ac nisi hominum voluntates inter se *sincera dilectio* devinciat, officiorumque inter eos vices ac rationes suaviter moderetur.

abhängig von der Gesinnung dessen, welcher sie zu erfüllen hat. Sie werden normirt durch ihr Object, und dieses Object ist das Recht der andern als Individuen und als Gesamtheit[1]. Von Heiden und Ungläubigen, von Wucherern jeder Art kann und muß daher durch das Gesetz die Beobachtung der Gerechtigkeit eventuell mit Zwang gefordert werden. Mag dann der Christ die Werke der Gerechtigkeit zugleich aus dem Beweggrunde der Nächstenliebe verrichten, mag er sogar in wahrhaft christlicher Gesinnung, z. B. als Arbeitgeber, über das Maß der strengen Gerechtigkeit hinaus, im Interesse seiner Untergebenen sich neue, große Opfer auferlegen — das Bewußtsein, als edler Menschenfreund, als Jünger Jesu Christi gehandelt zu haben, wird, abgesehen von dem übernatürlichen Lohn, schon hienieden sein Herz erweitern und mit Freude erfüllen. Aber man verwechsle doch niemals das Ideal mit der Wirklichkeit. Solange die staatliche Gesetzgebung nicht im Geiste der Gerechtigkeit angelegt ist, wird durch die Liebe edler Unternehmer für das Wohl der ganzen Gesellschaft keineswegs in ausreichender Weise gesorgt werden können. In einem manchesterlichen Staate, in einer Gesellschaft, die sich, soweit das öffentliche Leben in Betracht kommt, fast völlig vom Christenthum emancipirt hat, wird auch die bis zum Heroismus gesteigerte christliche Liebe nur vereinzelt zu helfen im stande sein. Alle ihre Bemühungen sind wie ein Tropfen auf heißem Stein, aber keine — Lösung der socialen Frage. Wer daher aus der hohen Bedeutung der Liebe für das gesellschaftliche Leben den Schluß ziehen wollte, man dürfe die Gesetze der liberalen Wirtschaft, besser gesagt: die Gesetzlosigkeit des Manchesterthums, unbehindert fortbestehen lassen, der würde die edelste Tugend, zwar unbewußt, aber thatsächlich, in den Dienst der legalisirten Ausbeutung und des plutokratischen Eigennutzes stellen.

[1] Vgl. Oesterr. Monatsschrift für Gesellschafts-Wissenschaft 1880, S. 330 ff.

Ein Blick auf die heutigen Verhältnisse genügt übrigens, um sofort erkennen zu lassen, daß nicht die Verletzung der Liebe allein die sociale Frage geschaffen hat. Das Uebel sitzt tiefer. Es ist ein Kampf um und gegen die Gerechtigkeit, um das Fundament nicht bloß der Reiche, sondern der ganzen menschlichen Gesellschaft, der unsere Zeit bewegt. Kein Wunder darum, wenn dieser Kampf mit größter Erbitterung geführt wird. Das Gerechtigkeitsgefühl ist dem Menschen angeboren und mit seinem gesamten Denken und Wollen so innig verwoben, daß das ganze Innere sich wegen erlittener Ungerechtigkeit aufbäumt. Gerade unser deutsches Volk aber besitzt ein besonders stark ausgeprägtes Gerechtigkeitsgefühl. Vielleicht möchte hierin nicht der letzte Grund erblickt werden können, weshalb in Deutschland die socialen Kämpfe der Gegenwart mit größerer Erbitterung geführt werden als in irgend einem andern Lande der Welt.

Ist aber die Verletzung der socialen Gerechtigkeit der hauptsächlichste Grund der gesellschaftlichen Nothlage, dann wird die Lösung der socialen Frage nur von der erneuten Verwirklichung der socialen Gerechtigkeit erhofft werden dürfen.

Eine Bemerkung möge noch an dieser Stelle gestattet sein. Wenn auch die von uns mit allem Nachdruck bekämpfte Ansicht, welche eine Lösung der socialen Frage von dem Gesetz der Liebe allein erwartet, scheinbar sehr scharf die umgestaltende Kraft des Christenthums betont, wird sie dennoch der wirklichen Bedeutung desselben nicht ganz und voll gerecht. Wie die Kirche es nicht billigen darf, daß der Einzelne die Gerechtigkeit verletzt, so kann sie ebensowenig schweigen zur Mißachtung oder Vernachlässigung der socialen Gerechtigkeit durch den Staat. Im Gegentheil galt es zu allen Zeiten als eine ihrer schönsten Aufgaben, gerade die Mächtigen der Erde über deren Pflichten der Gesamtheit des Volkes gegenüber zu belehren und die Staatslenker zur Wahrung der Gerechtigkeit in Gesetzgebung und Verwaltung eindringlich zu ermahnen.

2. Die Forderungen der allgemeinen Gerechtigkeit.

1. Da der Staat keineswegs das ganze Sittengesetz zu verwirklichen hat, vielmehr sich seiner natürlichen Bestimmung und Befähigung nach auf die Verwirklichung des Rechtes beschränken muß, so werden an dieser Stelle nicht alle sittlichen Pflichten des Menschen den Gegenstand der Untersuchung bilden können. Wir dürfen in unserer Frage die sittlichen Anforderungen, welche die innere Welt des Menschen, sein Verhältniß zum letzten Endziel, zu den innern Begierden und Gemüthsbewegungen, zur menschlichen Gebrechlichkeit und Wandelbarkeit, ordnen sollen, außer Betracht lassen. Es beansprucht für den Augenblick nur jener Theil des Sittengesetzes unsere Aufmerksamkeit, welcher den Menschen nach seinen äußern, geselligen Beziehungen ins Auge faßt, ihn in das richtige Verhältniß zu den übrigen Menschen und zur Gemeinschaft setzen soll. Schließlich handelt es sich auch hierbei nur um jenes Band unserer gesellschaftlichen Bestimmung, dessen Schutz und Erhaltung den wesentlichsten Bestandtheil des Staatszweckes bildet, um Recht und Gerechtigkeit[1].

Entsprechend den Bedürfnissen und Forderungen der gegenwärtigen Zeit nehmen schließlich diejenigen Gesichtspunkte der

[1] *Cicero*, De officiis I, 7: Iustitia ea ratio est, qua societas hominum inter ipsos et vitae communitas continetur. Vgl. auch *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 58, a. 2 in corp. — „Nicht jede Handlung, welche das Sittengesetz vorschreibt,“ sagt Freiherr v. Hertling (Aufsätze und Reden S. 84 f.), „kann Gegenstand einer rechtlichen Norm werden. Es bedarf dazu ... des socialen Charakters der Handlung, welcher den Handelnden in Contact mit den Mitmenschen bringt, und es muß die Handlung weiterhin mit einem nothwendigen Menschheitszwecke im Zusammenhange stehen, sei es, daß sie störend in seine Realisation eingreift und daher reprimirt werden muß, sei es, daß sie um eben dieser Realisation willen gefordert ist.“

Gerechtigkeit, welche sich auf das materielle, wirtschaftliche Streben beziehen, unsere besondere Aufmerksamkeit in Anspruch.

Beginnen wir mit den Forderungen der allgemeinen Gerechtigkeit.

2. Die allgemeine Gerechtigkeit ordnet das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit als solcher, und umgekehrt der Gesamtheit zu den einzelnen Gliedern.

Für das wirtschaftliche Gebiet kommen dabei vornehmlich in Betracht die iustitia legalis und die iustitia distributiva.

Erstere, die iustitia *legalis,* fordert die Unterordnung des privaten Interesses unter die Interessen der Gesamtheit für alle Fälle, in welchen ein irdisches Interesse einzelner Bürger mit dem Wohle aller collidirt. Die unzweifelhafte Pflicht einer derartigen Unterordnung ist ihrer Natur nach eine öffentlich-rechtliche Pflicht, wenn sie auch Privaten obliegt und zum großen Theile auf privatrechtlichem Gebiete zur Geltung kommt.

Aber nicht minder hängt die gedeihliche Entwicklung aller socialen und insbesondere der wirtschaftlichen Verhältnisse eines Volkes ab von der treuen Wahrung der iustitia *distributiva.* Diese vertheilende Gerechtigkeit verlangt nämlich ein Doppeltes: einmal, daß die gemeinsamen Lasten den Kräften der Einzelnen entsprechend vertheilt werden; sodann, daß die Staatswohlthaten in einer dem Verdienste und den Bedürfnissen entsprechenden Weise zur Vertheilung gelangen.

3. Wenden wir zunächst unsere Aufmerksamkeit der iustitia *legalis* zu.

In der christlichen Auffassung gilt der Staat als eine Macht, die ihrer Universalität wegen sich über die engern Kreise jedes rein particulären Vortheils erheben kann und soll und darum berufen ist, die Einfügung und Unterordnung jedes Sonderinteresses nach Maßgabe der Forderungen des Gesamtwohles zu vollziehen. Bei möglichster Schonung der berechtigten

Freiheit und Autonomie soll die Staatsgewalt durch Gesetzgebung und Verwaltung widerstrebende ökonomische Interessen auszugleichen suchen, ferner die wirtschaftlichen Rechtsverhältnisse in einer Weise ordnen, daß der gemeinschädliche Egoismus zurückgedrängt, ein übermächtiges Hervortreten von Einzel- oder von Klasseninteressen auf Kosten der Gesamtheit verhindert werde.

Allerdings ist die pflichtgemäße Aufgabe des Staates, auf der ganzen Linie des wirtschaftlichen Lebens die Aeußerungen rechtswidriger Selbstsucht zu bekämpfen, so riesenmäßig groß und gewaltig, daß praktisch wohl niemals das Ziel vollständig und in gesunder, segensreicher Weise erreicht werden kann, wenn die Staatsgewalt nicht dabei auch jene Kräfte zur Geltung kommen läßt, welche eine ständisch organisirte Gesellschaft in sich birgt [1].

Die corporative Constituirung des Standes, sofern die Corporation durch Gesetz befähigt ist, einen genügenden Einfluß auf das Wirtschaftsleben geltend zu machen, bringt zunächst die individuellen Bestrebungen der Angehörigen des Standes, ihr individuelles Wohl in richtigen Einklang mit dem Gesamtwohl des Standes.

Die wichtige und verantwortungsvolle Aufgabe des Staates und der Staatsgewalt bleibt es dann noch, als universale, alle Stände zur höhern Einheit des Volkes verbindende Macht die Interessen der verschiedenen Gruppen miteinander in Einklang zu bringen nach Maßgabe des Gesamtwohles der Nation.

Die großen Vorzüge einer berufsständischen Organisation der Gesellschaft liegen zu Tage.

In einer aufgelösten Gesellschaft vermag das Kapital, wenn nicht alles gegenüber den schwächern Concurrenten und den

---

[1] Dr. Fr. Hitze, Kapital und Arbeit (Paderb. 1880) S. 388 ff.

proletarischen Arbeitern, so doch viel mehr, als das Wohl des Volkes verträgt. Durch nichts wird der mächtigere Kapitalist gehindert, in wildem Concurrenzkampfe die schwächern Mitbewerber zu vernichten. Ist aber der Stand corporativ organisirt, dann kann, wenn die Organisation und ihre Wirksamkeit eine gute, zweckmäßige, wirklich gerechte ist, Arbeit und Erwerb allen Standesgenossen gesichert werden.

Ebenso vermögen die organisirten Arbeiter sich bessere, der Gerechtigkeit entsprechende Arbeitsbedingungen zu erringen, wozu die isolirten Arbeiter absolut unfähig bleiben [1].

Auch für die Interessen der Consumenten ist in einer ständisch organisirten Gesellschaft besser gesorgt als in der aufgelösten Gesellschaft. Ein geregelter Wettbewerb vermag durch Erzielung stätig fortschreitender Solidität und Schönheit der Producte das ganze Gewerbe dauernd in die Höhe zu bringen und darum mittelbar den wahren, materiellen Fortschritt der ganzen Gesellschaft zu fördern. Die regellose Concurrenz aber schädigt auf die Dauer die Gesamtheit ebensosehr, wie sie die wirtschaftliche Existenz der Standesgenossen jeden Augenblick in Frage stellt. Der siegreiche Concurrent, der seine Mitbewerber glücklich aus dem Felde geschlagen, beherrscht schließlich den Markt und bestimmt die Preise. Das consumirende Publikum hat dann allein die Kosten des Kampfes und des Sieges zu tragen.

Man kann darum ohne Zweifel Stöckl beistimmen, wenn er in seiner Schrift „Das Christenthum und die großen Fragen der Gegenwart" zunächst im Hinblick auf die gewerblichen Körperschaften sagt: „Wer für eine neue corporative Constituirung der gewerblichen Stände plaidirt, der verlangt damit, principiell genommen, nichts anderes, als daß die natür-

[1] Gerade darin liegt eine gewaltige Zugkraft der heutigen Socialdemokratie, daß sie von den industriellen Arbeitern als Vertreterin ihres Standes aufgefaßt wird.

liche, gesellschaftliche Ordnung wiederhergestellt werde, daß die Mechanisirung und Atomisirung der gesellschaftlichen Stände, wie sie in der absoluten Gewerbefreiheit zum Ausdruck kommt, aufhöre und die natürliche, organische Bildung des gesellschaftlichen Körpers wieder Platz greife; daß der corporative Trieb, der in der Natur der menschlichen Gesellschaft und der Stände, in die sie sich gliedert, angelegt ist, nicht länger mehr gewaltsam zurückgedrängt, sondern daß ihm vielmehr wiederum die Bahn frei gemacht werde, um sich zu bethätigen und wirksam zu erweisen. Und all dies wiederum deshalb, weil nur unter der Bedingung, daß die natürliche gesellschaftliche Ordnung in solcher Weise restaurirt wird, die Gesellschaft wieder in den Fluß einer gesunden Entwicklung eintreten kann, und dieses gesunde gesellschaftliche Leben selbst wiederum die unerläßliche Bedingung und Voraussetzung einer gedeihlichen Wohlfahrt aller Glieder der Gesellschaft ist." [1]

4. Die iustitia *distributiva*, als zweiter Bestandtheil der allgemeinen Gerechtigkeit, ordnet die Vertheilung der Lasten und Wohlthaten im Staate. Sie ist eine Pflicht der Staatsgewalt und fordert, daß die Lasten den Kräften der Bürger, die Wohlthaten ihrem Verdienst und den Bedürfnissen entsprechend zugetheilt werden.

Von höchster Bedeutung für das Volkswohl ist vor allem die Wahrung der Gerechtigkeit im Steuerwesen.

Der generelle Rechtsgrund der Steuerverpflichtung ist, um Stahls Ausdruck zu gebrauchen, „schlechthin die Unterthanschaft. Wie solcher Geldaufwand im Wesen und Zweck des Staates mit Nothwendigkeit liegt, so müssen ihn auch seine Glieder aufbringen. Die Nation gibt als Ganzes die Mittel

---

[1] Vgl. Encyklika „Humanum genus" (1884) S. 40 (41) f. — Encyklika „Rerum novarum" (1891) S. 68 (69) ff.

für ihren Beruf als Staat, und jeder Einzelne muß geben, weil er Glied der Nation ist“ [1]. Man hat diese mit der oben dargelegten organischen Auffassung von Ursprung und Wesen des Staates zusammenhängende Begründung der Steuerpflicht nicht gerade sehr passend „Opfertheorie“ genannt. Ihr gegenüber steht die sogen. „Genußtheorie“, welche die Steuer als eine Gegenleistung für den Mitgenuß der Güter auffaßt, die aus der Staatsverbindung für die einzelnen Bürger oder Sonderwirtschaften erwachsen.

Die Auffassung einer Abgabe als Gegenleistung für einen staatlicherseits gewährten Vortheil hat ihre Berechtigung zur Begründung der sogen. Gebühren. Ueberall, wo eine Staatsthätigkeit nicht so sehr dem Nutzen der Gesamtheit in gleicher Weise dient, sondern einzelnen Privaten einen ganz besondern Nutzen vor andern gewährt, oder wo diese Staatsthätigkeit durch den Willen oder die Schuld Einzelner besonders veranlaßt wird, ist eine Gebühr als Entgelt der besondern Mühewaltung und als Ersatz der Kosten zulässig. Die Gebühren dürfen um so höher sein, je mehr der Privatvortheil des einzelnen Bürgers durch jene Staatsthätigkeit gefördert wird. Sie werden um so niedriger sein, je mehr die Gesamtheit selbst ein Interesse an dem Vollzug der staatlichen Thätigkeit hat. Darum fordert das öffentliche Gesundheits-, das Unterrichts- und Justizwesen die niedrigsten Gebührensätze, während höhere Gebühren von der volkswirtschaftlichen Verwaltung je nach der Leistungsfähigkeit der Interessenten bezogen werden dürfen.

Insbesondere wird bei der Vertheilung der Communalabgaben die Berücksichtigung von Leistung und Gegenleistung, von Last und Vortheil eine berechtigte Rolle spielen können. Für Gemeindeeinrichtungen, welche ausschließlich im Interesse

[1] Rechtsphilosophie II, 2, § 121. — *Lehmkuhl*, Theol. moralis I, n. 982. — Helferich, Allgemeine Steuerlehre (in Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie III [2. Aufl.], 137 ff.).

einzelner Bürger oder der besitzenden Klasse getroffen sind, z. B. kostbare städtische Badeeinrichtungen, luxuriöse Anlagen u. dgl., welche den niedern Ständen gar nicht oder kaum zu gute kommen können, haben gerechterweise nur die Interessenten aufzukommen. Aehnliche Voraussetzungen werden zuweilen auch in den größern, staatlichen Verhältnissen sich verwirklichen. Damit ist aber keineswegs der Beweis erbracht, daß allgemein in der Steuer, welche zur Befriedigung der staatlichen Bedürfnisse von den Unterthanen zu entrichten ist, ausschließlich oder auch nur vorzugsweise eine bloße Gegenleistung für staatliche Leistungen erblickt werden dürfte.

Es würde eine solche Auffassung der Steuer ihre principielle Stütze lediglich in der gänzlich unhaltbaren atomistischen Lehre vom Ursprung und Wesen des Staates suchen können, als wäre der Staat nur eine auf Willkür beruhende, durch freien Vertrag gegründete Gesellschaft, der Staatsbürger nicht ein durch höhere sittliche Pflichten an den Staat gebundener Unterthan, sondern lediglich ein den persönlichen Vortheil suchender, durch keine Bande solidarischer Verpflichtung mit der Gesamtheit verbundener Contrahent.

5. Der Staat darf jedoch die Steuerpflicht der Bürger nicht willkürlich in Anspruch nehmen. Damit eine bestimmte Einzelsteuer den Forderungen der Gerechtigkeit entspreche, muß sie nothwendig, allgemein, gleichmäßig vertheilt sein.

Die Gerechtigkeit verlangt erstens, daß die Steuern wirklich nothwendig, d. h. durch den Beruf des Staates und seine vernunftgemäßen Bedürfnisse gefordert werden. Andernfalls ist die Steuer ungerecht, ein unbefugter Eingriff in die Privatrechtssphäre der einzelnen Bürger mit allen rechtlichen Folgen und Pflichten, welche sich auch sonst an die rechtswidrige Vermögensschädigung für die Schuldigen zu knüpfen pflegen.

Die Steuer muß zweitens allgemein sein, d. h. alle ökonomisch selbständigen Staatsangehörigen, sofern dieselben durch die Steuerleistung nicht in ihrer Existenz bedroht oder, sei es auf Grund eines wohlerworbenen historischen Rechtes, sei es zur Compensation anderweitiger, dem Staate über die Grenzen der Pflicht hinaus geleisteter Dienste, mit Recht ganz oder theilweise befreit sind, müssen zur Zahlung der Steuerabgaben herangezogen werden. Wo der kleine Mittel- und Lohnarbeiterstand durch indirecte Steuern bereits unverhältnißmäßig stark belastet ist, kann die Steuerfreiheit des „Existenzminimums" gewiß nicht als eine Durchbrechung des Princips der Allgemeinheit gelten. Absolute Steuerfreiheit jedoch dürfte wohl nur die auch zu minimalen Leistungen unfähige Armut beanspruchen können.

Endlich soll auch die Steuer gleichmäßig vertheilt und erhoben werden. Montesquieu hat einmal gesagt: „Zur Bestimmung keiner Sache wird mehr Weisheit und Klugheit erfordert als zur Bestimmung des Theils, den man der Nation nimmt, und des Theils, den man ihr läßt."[1] Das bleibt nicht nur wahr, wenn man die Wirkungen der Steuern in ökonomischer Hinsicht ins Auge faßt, sondern auch unter der alleinigen Rücksicht der Gerechtigkeit.

Gerecht wäre jedenfalls ein Steuersystem nicht, welches ohne Rücksicht auf die individuelle Vermögenslage, auf die verschiedene Steuerkraft, jedem Staatsangehörigen den numerisch gleichen Betrag abnehmen wollte. Demgegenüber behielte Mirabeaus Wort seine Geltung: Kopfsteuern solle man den Pferden, nicht aber den Menschen auflegen.

Nein, nicht die rein numerische Gleichheit, sondern eine der Leistungsfähigkeit entsprechende Belastung entspricht einzig und allein der iustitia *distributiva*, welche das gemeinsame Po-

[1] De l'esprit des lois l. 13, ch. 2.

stulat jeder Gerechtigkeit, das „suum cuique“, auch auf das Steuerwesen überträgt: Jedem die Last, die er nach seinen individuellen Verhältnissen, nach seiner wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit zu tragen im stande ist, wie umgekehrt ein jeglicher seinerseits als Staatsbürger verpflichtet ist, im Verhältniß zu seiner wirtschaftlichen Kraft zu den Lasten des Staates beizutragen.

6. Die genauere Besprechung des Princips der Gleichmäßigkeit in der Vertheilung der Steuerlast erheischt ein Eingehen auf die wichtigste Unterscheidung der Steuern.

Man theilt die Steuern in directe und indirecte ein.

Zu den directen Steuern werden in der Praxis allgemein die Einkommen-, Klassen-, Grund-, Gebäude-, Gewerbesteuern gerechnet.

Indirecte Steuern nennt man dagegen namentlich die verschiedenen Arten von Verbrauchssteuern, seien es innere, d. h. beim inländischen Producenten erhobene Verbrauchssteuern auf Salz, Tabak, Zucker, Getränke u. s. w., oder die in Monopolform erhobenen Verbrauchssteuern, oder endlich Einfuhrzölle, welche nach Absicht des Gesetzgebers die ausländischen Producenten belasten sollen.

Die Theorie verbindet mit dem Namen directe bezw. indirecte Steuer nicht immer denselben Begriff.

Im Anschluß an Rau nennt Ad. Wagner „directe“ Steuern solche, bei denen die Forderung der Steuerzahlung sich unmittelbar an diejenigen Personen richtet, welche der Gesetzgeber belasten will. Hier ist der Steuerzahlende zugleich der Belastete oder der Steuerträger. Werden dagegen Steuern von Personen gefordert, die sie nach der Absicht der Staatsgewalt nicht selbst tragen, sondern auf den eigentlichen Steuerträger „überwälzen“ sollen, dann spricht man von mittelbar erhobenen oder indirecten Steuern. Bei den Verbrauchssteuern z. B. handelt es sich um eine Besteuerung von Waren, wobei

es offenbar leichter ist, die Steuer vom Producenten oder Verkäufer, als von den zahlreichen Einzelkäufern zu erheben. Gleichwohl müssen die Käufer die Steuer tragen, indem ihnen der Preis der Ware um die Steuer erhöht wird.

Hier ist also die directe oder indirecte Belastung des eigentlichen Steuerzahlers der Eintheilungsgrund gewesen.

Indessen auch das administrativ-technische Verfahren der Veranlagung der Steuer bietet einen von namhaften Nationalökonomen, wie Neumann, neuerdings von Ad. Wagner u. a., anerkannten Eintheilungsgrund. Demnach heißen „directe“ Steuern solche, welche nach einigermaßen feststehenden Thatsachen des Erwerbs, des Vermögens, des Einkommens u. s. w., daher vornehmlich nach Katastern veranlagt werden können; „indirecte“ dagegen solche, die von zufälligen Thatsachen und Handlungen abhängen und daher nach Tarifen veranlagt und erhoben werden. Die indirecten Steuern treffen nicht im voraus bestimmte einzelne Personen, sondern jeden Beliebigen dann, aber auch nur dann, wenn er bestimmte Ausgaben macht, z. B. eine Ware kauft, auf welche das Gesetz eine Steuer gelegt hat [1].

7. Welche Art der Besteuerung ist nun am besten geeignet, eine der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit der Einzelnen entsprechende Belastung herbeizuführen?

v. Schäffle bezeichnet die directe Einkommensteuer „allein und allgemein angewendet“ als „das volkswirtschaftliche Ideal“. Sie stört nirgendwo das eigentliche Erwerbs-

---

[1] Vgl. Ad. Wagner, Finanzwissenschaft II (2. Aufl., Leipzig 1890), 237 ff. — Stempelgefälle, Gerichtskosten sowie sonstige Taxen und Gebühren werden zuweilen zu den indirecten Steuern gerechnet, häufiger jedoch neben die directen und indirecten Steuern unter den Namen „Gebühren“ gestellt. — Hoffmann (Lehre von den Steuern [Berlin 1840] S. 71) nennt die Steuern auf den Besitz directe, auf Handlungen indirecte. — Vgl. auch v. Schäffle, Die Grundsätze der Steuerpolitik (Tübingen 1880) S. 58 ff. 75 ff.

leben und ist ihrer Natur nach am besten zu einer gleich austheilenden Belastung des Volkes geeignet. Denn „wenn auch die Art und die Höhe des Einkommens nicht allein den Maßstab der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit darstellen, vielmehr andere die letztere beeinflussende Momente daneben berücksichtigt werden müssen, so sind sie doch mit Recht als der wichtigste und praktisch am einfachsten anzuwendende Maßstab dafür gegenwärtig anzuerkennen“ [1].

Das Princip der Gleichmäßigkeit fordert daher eine solche Vertheilung der Steuern auf die Pflichtigen, daß dieselben nach dem Verhältnisse ihrer, im reinen Einkommen sich darstellenden, jeweiligen Steuerkraft belastet werden.

Der Gerechtigkeit durchaus entsprechend ist es, wenn bei der Bemessung der Steuern nicht bloß die Höhe, sondern ebenso auch die Art des Einkommens berücksichtigt wird.

So verträgt z. B. das völlig arbeitslose Einkommen, der Glücksgewinn, d. i. der Fund oder Spielgewinn, eine stärkere Besteuerung wie das Einkommen, das sich als „erworbenes“, d. i. erarbeitetes, darstellt [2]. Die Arbeit ist der naturgemäße, regelmäßige Weg zum Besitz, zugleich der bestbegründete Titel des Eigenthums, die innigste Verknüpfung der Sache mit der Person. Zwar werden innerhalb einer auf Eigenthum gegründeten Gesellschaftsordnung immerhin Fälle eintreten können, die auch einen arbeitslosen Erwerb als gerechtfertigt erscheinen lassen. Allein man wird es als billig und gerecht anerkennen

---

[1] Ad. Wagner in Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie III (2. Aufl.), 296. — Zu jenen „andern, die Leistungsfähigkeit“ beeinträchtigenden Momenten gehören z. B. große Kinderzahl, Verpflichtung zum Unterhalt armer Verwandten, Krankheit, Unglücksfälle u. dgl. Dieselben gewähren zweifelsohne einen Anspruch auf Steuerermäßigung.

[2] Vgl. Dr. Rob. Meyer, Die Principien der gerechten Besteuerung (Berlin 1884) S. 353 ff.

müssen, daß dann der normale, naturgemäße Erwerb durch Arbeit innerhalb des Steuersystems doch vor dem außerordentlichen Erwerbe bevorzugt wird.

Dasselbe Princip behält seine Geltung ebenfalls für einen Erwerb, der zwar nicht völlig arbeitslos sich vollzieht, dessen Höhe aber in gar keinem Verhältnisse steht zu der geleisteten Arbeit, vielmehr auf eine glückliche Conjunctur, auf allgemeine Ursachen und Verhältnisse sich zurückführt. Hierhin gehört der Conjuncturengewinn überhaupt, ganz besonders aber der Speculationsgewinn an der Börse.

Anders verhält es sich jedoch mit den Erbschaften. Vorab kann die Erbschaft innerhalb der nächsten Verwandtschaftsgrade überhaupt nicht nach Art eines arbeitslosen Glücksgewinnes behandelt werden, und fehlt hier, abgesehen von den Erbschaftsgebühren für Urkunden u. dgl., jeder Rechtsgrund für eine besondere Erbschaftssteuer. Die nächsten Erben sind, wie v. Schäffle mit Recht betont, „nach den Grundverhältnissen der jetzigen Gesellschaftsordnung lediglich die Fortsetzer der Persönlichkeit und der Geschäfte der Eltern und Großeltern. Ihre Erbtheile sind nicht neue Vermögenszugänge, sondern Splitter eines schon gebildet gewesenen, dem Familienzwecke durch alle Generationen gewidmeten Vermögens“ [1]. Aber auch die Erbschaft außerhalb der nächsten Verwandtschaftsgrade kann nicht genau so wie der Glücksgewinn betrachtet und behandelt werden. „Die juristische Auffassung, welche den Erben überhaupt als Fortsetzung der Person des Erblassers ansieht, hat auch in wirtschaftlicher Beziehung ihre Berechtigung. Der Erbe übernimmt einen Gütercomplex, dessen Bestimmung als Kapital bereits völlig ausgeprägt ist. . . . Darum kann für die Besteuerung der Erbschaft niemals die Besteuerung des Einkommens den Vergleichungsmaßstab bilden. Das Einkommen des

---

[1] v. Schäffle, Die Grundsätze der Steuerpolitik S. 510.

Erben wird nur um den Ertrag der Erbschaft vergrößert. Dieser Ertrag aber unterliegt (in Zukunft) wie jedes andere Einkommen der Besteuerung." [1]

Eine besondere Erbschaftssteuer bei Antritt der Erbschaft seitens eines entfernten Verwandten oder Fremden wird daher allein als anticipirte Mehrbelastung des Ertrages einer solchen Erbschaft im Verhältniß zu sonstigem, durch Arbeit „erworbenen" Einkommen sich geltend machen können. Sie darf, wie Rob. Meyer verlangt, höchstens so viel betragen, als das „nicht erworbene" Einkommen gegenüber dem „erworbenen" stärker besteuert werden soll, gleichsam die kapitalisirte Mehrbelastung des in Zukunft aus dem ererbten Vermögen zu ziehenden Einkommens darstellen. Eine Abstufung der Erbsteuer nach Verwandtschaftsgraden erscheint hierbei der Gerechtigkeit angemessen.

Endlich braucht kaum erwähnt zu werden, daß remuneratorische Legate an die Dienerschaft, das Gesinde und Beamte des Erblassers, welche gewissermaßen als nachträgliche Belohnung für geleistete Dienste erscheinen, billigerweise behandelt werden müssen wie jedes andere durch Arbeit erworbene Einkommen.

Ebensosehr wie die höhere Besteuerung des „nicht erworbenen", mehr oder minder arbeitslosen Einkommens, entspricht die Mehrbelastung des sogen. fundirten Einkommens der Gerechtigkeit.

Das nicht fundirte Einkommen ist das Einkommen aus der Bethätigung der persönlichen Arbeitskraft; das fundirte dagegen alles Einkommen, welches mit Zuhilfenahme des eigenen

[1] Rob. Meyer a. a. O. S. 357. — v. Schäffle, Die Grundsätze der Steuerpolitik S. 471 ff. — Die von Wagner und Umpfenbach vertretene Ansicht, welche die Erbsteuer als Ausfluß eines staatlichen Miterbrechtes auffaßt, ist wissenschaftlich unbegründet und praktisch sehr bedenklich.

Besitzes erzielt wird, so das Renteneinkommen aus Kapitalbesitz, aus Verpachtung von Grundstücken, von Handels- oder Gewerbebetrieben, ferner Einkommen aus dem Selbstbetrieb von Landwirtschaft, Handel oder Gewerbe mit eigenem Besitz. Während das Einkommen aus der Arbeitskraft von vielen Zufälligkeiten abhängt, mit der Gesundheit und den arbeitsfähigen Jahren abnimmt oder gar aufhört, erfreut sich das Einkommen aus dem Besitz einer größern zeitlichen Dauerhaftigkeit. Das Einkommen der Arbeit hat daher die Aufgabe, nicht bloß den gegenwärtigen Bedürfnissen zu dienen, sondern muß auch für die Zeit der Arbeitsunfähigkeit und des Alters die nothwendigen Subsistenzmittel sicherstellen. Diese und ähnliche Rücksichten lassen aber offenbar das jährliche Einkommen aus der Arbeit als weniger leistungsfähig für Steuerzahlung erscheinen wie das fundirte Einkommen.

8. Abgesehen von einer Berücksichtigung der verschiedenen Art des Einkommens in einzelnen besondern Fällen, entscheidet fürs allgemeine über die Höhe der Steuer natürlich die Höhe des Einkommens.

Hierbei kommen zwei Systeme in Betracht: das System der progressiven und das System der proportionalen Besteuerung.

Letzteres glaubt die durch die Gerechtigkeit geforderte „gleichmäßige" Besteuerung nur dann gewahrt, wenn ein jeder die gleiche Quote seines Einkommens als Steuer zu zahlen habe. Bei der progressiven Einkommensteuer dagegen steigt das zu entrichtende Steuerprocent mit der Höhe des Einkommens[1].

Ganz richtig hat Ch. Bodin bemerkt, die Entscheidung in der Frage nach proportionaler oder progressiver Besteuerung hänge wesentlich von der Entscheidung der andern Frage ab:

---

[1] So, wenn z. B. das erste Tausend mit 1%, das zweite mit 2%, das dritte mit 3% durch die Steuer in Anspruch genommen würde.

welcher Art von Gerechtigkeit die allgemeine Steuerpflicht unterliege. Ist die Steuer bloß eine Vergeltung der öffentlichen Aufwendungen, die im Interesse der Bürger geschehen, nur ein Aequivalent für die gesellschaftlichen Vortheile, die der Bürger als solcher genießt, dann muß ein jeder die öffentlichen Kassen in demselben Verhältnisse mit seinen Abgaben speisen, in welchem die öffentlichen Ausgaben ihm zum Vortheile gereichen, d. i. also (arithmetisch) proportional zu seinem Vermögen. Wenn man aber die Steuerpflicht nicht auf die iustitia commutativa zurückführt, sondern auf die legale und distributive Gerechtigkeit, auf die persönliche Pflicht des Bürgers, seinen Kräften entsprechend für die Bestreitung der öffentlichen Ausgaben beizutragen, dann muß ein jeder eben nach dem Maße seiner wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit Steuern entrichten [1].

Zur rechtlichen Begründung der Progression dient die unbestreitbare Thatsache, „daß die ‚wirtschaftliche Leistungsfähigkeit‘ in stärkerem Verhältniß als das Einkommen steigt, indem mit der Vergrößerung des letztern das ‚freie‘ Einkommen, selbst neben besserer Bedürfnißbefriedigung, . . . eine immer größere Quote des Einkommens ausmacht“ [2]. Also nicht etwa der Umstand, daß der Millionär den höhern Procentsatz der Einkommensteuer kaum so „fühlt“ wie der Taglöhner den geringern, rechtfertigt die Progression, sondern die höhere Leistungsfähigkeit, da der Millionär, bei „standesgemäßem“ Leben und sogar reichlicher Befriedigung aller seiner vernunftgemäßen Bedürfnisse, auch thatsächlich den relativ größern Steuerbetrag leichter für den Staat erübrigen kann als der arme Lohnarbeiter oder Handwerker den geringern Betrag [3].

---

[1] Vgl. bei *Chr. Antoine*, Cours d'Économie sociale p. 122 s.

[2] Ad. Wagner bei Schönberg a. a. O. S. 300.

[3] Neumann, Die progressive Einkommensteuer (Leipzig 1874) S. 142. — Rob. Meyer (a. a. O. S. 332) will die Argumentation

Die Progressivsteuer bewirkt also eine verschiedene Besteuerung der Einkommen je nach ihrer Größe. Allerdings mag es schwer sein, einen festen Maßstab für die Progression der Steuersätze zu finden; vielmehr wird sie, wie Neumann hervorhebt, „nach dem Umfange menschlicher Kraft stets willkürlich bleiben; sie wird aber trotz dieser Willkür unter den Voraussetzungen erheblicher Steuerlast und bedeutender Vermögensunterschiede immer noch den Vorzug haben vor der nicht willkürlichen schreienden Ungerechtigkeit der proportionalen Steuer“ [1].

Die Progression hat selbstverständlich ihre Grenze und darf keine allzu schroffe sein. Die Behauptung aber, daß jede Progression nothwendig zu dem ungereimten Ergebnisse einer 100procentigen Steuer führen müsse und somit schließlich das ganze Einkommen absorbiren würde, wird heute wohl von niemanden mehr ernst genommen [2].

Neumanns nicht gelten lassen. Dieselbe führe zu der Rau schen Reineinkommenstheorie zurück, rechtfertige aber nicht die eigentliche Progressivsteuer. Er stützt die Berechtigung der progressiven Besteuerung in anderer Form auf das Princip der Opfergleichheit: „Solange man speciell die bei der technischen Einkommensteuer gewöhnlich in Betracht kommenden Quoten von 5—10 % ins Auge faßt, wird man sich kaum ein bestimmtes Urtheil darüber bilden können, ob das von einer solchen Steuer bei verschiedenen Einkommensgrößen hervorgerufene Opfer gleich oder ungleich groß ist. Dagegen kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein, sobald man an größere Einkommensabzüge, z. B. $^1/_2$—$^1/_3$ des Einkommens, denkt. Der Mann, der von 1200 Gulden Einkommen auf 800 oder 600 beschränkt wird, muß seine Bedürfnisse gegen den frühern Zustand mehr einschränken als derjenige, der von 2400 Gulden auf 1600 oder 1200 reducirt wird.... Insofern nun der Schluß gerechtfertigt ist, daß auch die Wirkung einer geringern Schmälerung des Einkommens verhältnißmäßig dieselbe bleibe, läßt sich behaupten, daß das Princip der Opfergleichheit die progressive Besteuerung verlange.“

[1] Neumann a. a. O. S. 149.

[2] An Stelle der Progressivsteuer wird vielfach die Degression empfohlen; das Degressivsteuersystem besteht darin, daß man einen

9. In letzter Zeit ist die Frage wiederum vielfach ventilirt worden, ob neben der Einkommensteuer noch eine Vermögenssteuer vom Standpunkte der Gerechtigkeit zulässig sei.

Es begreift sich, daß die besitzenden Klassen nicht ohne Bedenken zu einer solchen Steuer sich verstehen können. Namentlich die handel- und gewerbetreibenden Personen scheuen mit Rücksicht auf den Credit die Kundgebung ihres wechselnden Vermögensstandes noch mehr wie die zu einer vernünftigen und wirksamen Einkommensteuer wesentlich gehörende Declarationspflicht hinsichtlich des jährlichen Gewinnes [1].

---

festen Steuersatz annimmt und diesen für die kleinern Einkommensgrößen ermäßigt. Die Grenze, von der abwärts der Steuerfuß niedriger wird, bildet ein relativ mäßiger Einkommensbetrag, so daß also noch die große Masse der Steuerträger dem gleichen Steuerfuß unterliegt. Der Rechtsgrund für diese Erleichterung der kleinern Einkommen ist derselbe, welcher für die vollständige Befreiung der Unvermögenden spricht. „Muß man diese als unfähig, überhaupt eine directe Steuer zu tragen, bezeichnen, so muß man auch consequent die ihnen im Einkommen nach obenhin zunächst Stehenden für relativ minder leistungsfähig erklären als die Vermöglichern" (Helferich in Schönbergs Handbuch III, 148 f.). — Zur Frage der Progressivsteuer vgl. auch Ad. Wagner, Finanzwissenschaft, II. Theil (2. Aufl., Leipzig 1890), S. 428 ff. — Uebrigens würde selbst auch eine stärkere Progression dort gerechtfertigt erscheinen, wo für die Wahlen das Dreiklassensystem besteht. Daß der Reiche mehr Steuern bezahlt wie der Arme, ist noch kein „Verdienst", sondern lediglich Pflicht. Ein „Verdienst" läge nur dann vor, wenn er über das pflichtmäßige Quantum hinaus sich mehr belasten ließe. Erst für eine solche Mehrbelastung könnte vielleicht den besitzenden Ständen als solchen dann auch ein größerer Einfluß auf das politische Leben gewährt werden.

[1] Für die Vermögenssteuer gilt nach den Reformgesetzen in Preußen statt der ursprünglich geforderten obligatorischen Vermögensanzeige die facultative. Doch ist den Veranlagungsbehörden wenigstens die Möglichkeit gegeben, eventuell einen Druck zur Ermittelung der Wahrheit üben zu können.

Gleichwohl dürfte die Miquelsche Steuerreform für Preußen, mit ihrer Vermögenssteuer von $1/2$ pro Mille, vom Standpunkte der Gerechtigkeit einer Anfechtung nicht unterliegen. Abgesehen davon, daß hierdurch das fundirte Einkommen, die Vermögensnutzung, stärker herangezogen wird als das nicht fundirte, darf die neue „Ergänzungssteuer" auch insofern Anerkennung finden, als dadurch das bedeutsame Princip in die Gesetzgebung eingeführt wurde, daß der Besitz als solcher steuerpflichtig sei. „Das Vermögen ist", wie Dr. Jastrow hervorhebt[1], „das breiteste Object, welches einer Steuer sich darbieten kann. Schon aus diesem Grunde darf die Steuerverfassung großer Staaten dieses Object auf die Dauer nicht außer acht lassen. Aus demselben Grunde ist ein Ueberblick über die Gruppirung und Vertheilung der Vermögen nicht nur im Interesse der staatlichen Finanzen, sondern im Interesse unserer gesamten Wirtschaftspolitik wünschenswerth, ja geradezu unerläßlich. Keine Steuer ist ferner so geeignet, den Besitzenden das Gefühl für ihre Pflichten vor Augen zu halten, welche ihnen der Besitz auferlegt, als gerade eine Steuer, die das Besitzthum als solches zum Steuerobject wählt." Dazu kommt, daß eine derartige Vermögenssteuer Objecte und Personen trifft, die sonst nicht in gebührender Weise zur Deckung der gemeinsamen Lasten herangezogen würden.

Wildparks, Lustgärten, Grundstücke in der Nähe großer Städte, welche der Eigenthümer unbebaut liegen läßt, um sie im rechten Augenblick mit um so größerem Gewinn zu verkaufen, werfen kein steuerbares Einkommen ab. Aber ertraglos sind sie nicht. Denn auch der Genuß, den Parkanlagen u. dgl. dem Besitzer gewähren, darf als ein Ertrag bezeichnet werden, noch mehr aber die jährliche Werthsteigerung bei brachliegenden Speculationsgrundstücken[2]. Auch der reichste Banquier endlich

---

[1] In H. Brauns „Socialpolit. Centralblatt" II, Nr. 15, S. 175.
[2] Ebd. S. 173 ff.

kann in dem einen oder andern Jahre „ohne Einkommen" sein. Dennoch würde es dem allgemeinen Rechtsgefühl gar wenig entsprechen, wenn ein Millionär, der durch unglückliche Constellationen zufällig ohne Einkommen geblieben, der Hauptsache nach steuerfrei wäre.

10. Die bisherige Finanzpraxis leitete nur den geringern Theil der Steuereinkünfte unmittelbar aus dem Privateinkommen der Steuerpflichtigen ab. Statt dessen suchte man durch erkünstelte Systeme mittelbar, auf Umwegen, das Einkommen zu belasten.

Vor allem dienten dazu die sogen. Ertragssteuern. Während die Einkommensteuer den Ertrag erst dann besteuert, wenn er sich auf die an dem Ertrag theilnehmenden Personen vertheilt hat, belastet die Ertragssteuer diejenige Person, die augenblicklich das ertragsfähige Object innehat. Die ausschließliche Berücksichtigung des Objectes und seiner Ertragsfähigkeit setzt die Ertragssteuern in Widerspruch mit den Forderungen der Billigkeit. Denn offenbar wird die Leistungsfähigkeit einer Person zur Steuerzahlung allein durch den wirklichen Ertrag bestimmt und überdies durch den wirklichen Ertrag nur so weit, wie dieser als Reinertrag bei der Person verbleibt, nicht aber z. B. in der Gestalt von Zinsen an die Gläubiger abgetreten werden muß. Man nennt die Ertragssteuern auch Object- oder Realsteuern, weil dieselben sich unmittelbar an ein Object anschließen, im Gegensatze zur Einkommensteuer, die als Personal- oder Subjectsteuer bezeichnet wird, insofern sie den persönlichen Verhältnissen, der persönlichen Leistungsfähigkeit des Steuerzahlers Rechnung trägt. Die Hauptarten der Ertragssteuer aber sind einmal die Grundsteuer, sodann die Gebäudesteuer des Eigenthümers, endlich die Gewerbesteuer.

Von der Miquelschen Steuerreform sind die Grund-, Gebäude- und Gewerbesteuern als Staatssteuern „außer Hebung

gesetzt" [1] und diese vom Staate freigelassenen Steuerquellen den Communen überwiesen worden. Allein die vom Gesetzgeber hierbei verfolgte Absicht, eine die Interessengegensätze ausgleichende gerechtere Vertheilung der Steuerlast zu bewirken, wird nicht erreicht werden, solange nicht zugleich durch eine geeignete Reform des communalen Wahlrechtes die Bevölkerung in den Stand gesetzt ist, sich zu schützen gegen die Interessenpolitik der socialen Schichten, in deren Händen sich heute die communale Verwaltung vorzugsweise befindet. Oder wer wäre naiv genug, anzunehmen, daß die jetzt in den communalen Vertretungen regierenden Großgrundbesitzer und Fabrikanten die Lasten der communalen Verwaltung vorzugsweise zu tragen bereit sein werden? Man hat einer geeigneten Reform des Wahlrechts gegenüber geltend zu machen versucht, daß eventuell die niedern Klassen der Bevölkerung einen ungebührlichen Ein-

[1] Die unentgeltliche Weggabe der Grundsteuer wird übrigens insbesondere von nationalökonomischer Seite sehr beanstandet. Adolf Wagner schreibt (in Schönbergs Handbuch III, 248 f.): „Die gelegentlich neuerdings geforderte völlige Beseitigung der Grundsteuer, selbst wenn alsdann die betreffenden Steuerpflichtigen durch directe Personalsteuern angemessen getroffen werden, hat doch wie bei allen lange bestehenden Realsteuern die mißliche Folge, einigermaßen wie ein Geschenk an den Grundbesitzer auf Kosten der Volksgemeinschaft zu wirken, und zwar wie ein Geschenk nicht nur im Steuerbetrage, sondern im Betrage der kapitalisirten Steuer." (Vgl. auch Jastrow a. a. O. Nr. 41, S. 485 ff.) Eine lange, durch Generationen hindurch bestehende Grundsteuer wirkt nämlich nicht mehr als Steuer, sondern wie eine Reallast. Beim Kauf und Verkauf wird darum die Grundsteuer von der Rente abgerechnet, infolgedessen sinkt der Werth des Gutes, der durch die kapitalisirte Rente dargestellt ist. Man kauft ein Gut, das nicht 200 Rente, sondern z. B. nur 174 liefert und dementsprechend weniger werth ist, als wenn es die volle Rente von 200 abwerfen würde. Mit der Beseitigung der Grundsteuer aber steigt die Rente wieder auf 200, mit ihr der Werth des Gutes in entsprechendem Maße. Die Differenz des frühern und nunmehrigen Werthes ist dann ein Geschenk an den gegenwärtigen Eigenthümer.

fluß gewinnen könnten. Es liegt uns gewiß ferne, den Anspruch auf größern Einfluß, welchen der Standesunterschied mit Recht begründet, verkennen zu wollen. Andererseits darf aber auch nicht übersehen werden, daß, was geistige Fähigkeit und Bildung betrifft, die Distanz zwischen den höhern und niedern Schichten heute erheblich geringer geworden ist, als sie in frühern Zeiten war. Während durch die allgemeine Schulbildung das geistige Niveau der geringern Leute sich bedeutend erhöht hat, ist es für die höhern Klassen dasselbe geblieben, wenn nicht sogar eine theilweise Erniedrigung stattgefunden haben sollte. Die Vorenthaltung des berechtigten Einflusses auch der mittlern und niedern Stände in Staat und Gemeinde kann darum unmöglich auf die gedeihliche Entwicklung unserer Verhältnisse einen günstigen Einfluß ausüben.

11. Viel umstritten ist die Frage nach der Berechtigung der indirecten Steuern, Aufwandssteuern, Verbrauchssteuern, Zölle u. dgl.

Was die Zulässigkeit der Schutzzölle betrifft zur Wahrung der wirtschaftlichen Existenz eines ganzen Standes, sowie zur Unterstützung einer noch schwachen Industrie bis zu ihrer Concurrenzfähigkeit mit dem Auslande, so ist oben ausführlich darüber gehandelt worden.

Zölle und Auflagen auf ungesunde Waren, schlechten Kaffee, schädliche Getränke u. s. w. werden ebenfalls kaum zu beanstanden sein. Welchen Einfluß der Zolltarif auf die Lebensgewohnheiten eines Volkes ausüben kann, zeigte sich z. B. in der Zeit des Zollkrieges zwischen England und Frankreich. England beantwortete die französischen Schutzzölle Colberts mit einem hohen Zoll auf französische Producte, namentlich französische Weine. Zu gleicher Zeit schloß es mit Portugal einen Vertrag, der England für portugiesische Weine öffnete. Der französische Claret und Sect, von dem Shakespeare so häufig redet, verschwand seitdem immer mehr in England,

und man gewöhnte sich daran, Port und Sherry zu trinken. Mehr als das feuchte Klima war der Zolltarif die Ursache dieser Gewöhnung. So würde man auch heute durch Auflagen den verderblichen und schlechten Schnaps verdrängen und das Volk mehr an gutes Bier gewöhnen können.

Gewiß entsprechen auch die Luxussteuern, sofern man unter Luxus nicht gerade z. B. die Zulassung von Licht und Luft in die Wohnungen versteht, dem Rechtsgefühl des Volkes.

Wenn diese oder ähnliche Abgaben eine Erleichterung der directen Steuern für den kleinen Mann herbeiführen könnten, so wäre dies gewiß nicht von der Hand zu weisen. Ist es ja doch unbestreitbar, daß directe Steuern den kleinen Wirtschaften gegenüber besonders hart auftreten und in ihren Folgen für dieselben leicht verderblich werden können. Aber die indirecte Steuer birgt in sich die andere große Gefahr, daß unter dem Vorwande, den Steuerdruck zu vermindern, schließlich eine durchaus verwerfliche Steuerungleichheit verursacht und die „misera contribuens plebs“ unverhältnißmäßig belastet wird [1]. Gegen diese Ungerechtigkeit, nicht gegen die indirecten Steuern schlechthin richten sich unsere Ausführungen.

---

[1] Man begnügt sich vielfach, zur Begündung und Rechtfertigung einer indirecten Steuer hervorzuheben, daß der Steuerzahler dieselbe kaum „fühle“, da die Zahlung in den kleinsten Raten sich vollziehe und sich innerhalb eines Jahres auf zahlreiche Gelegenheiten vertheile. Gewiß verlangt es die politische Klugheit, daß man den Druck der Abgaben erleichtere, sie weniger „fühlbar“ mache. Allein soweit die Gerechtigkeit in Frage kommt, entscheidet nicht das mehr oder minder drückende „Gefühl“, das die Abgabe hervorrufen kann, sondern einzig der Umstand, ob eine derartige Steuer sich der relativen Leistungsfähigkeit der Steuerzahler anpasse, ob nicht das Gesamtsystem der indirecten Steuern schließlich eine relativ stärkere Herbeiziehung der ärmern Klassen zur Aufbringung der gemeinsamen Lasten bewirke. Auch noch in anderer Hinsicht stehen der indirecten Steuer wichtige Bedenken entgegen. Einmal, weil sie oft eine viel stärkere Belastung

Oder widerspricht es nicht offenbar der distributiven Gerechtigkeit, wenn die untern Volksklassen durch ein complicirtes System von indirecten Steuern und Abgaben heute noch in manchen Staaten über Gebühr belastet sind? Ebenso ungerecht ist die unverhältnißmäßig große Besteuerung der kleinen und mittlern Grundeigenthümer, während das mobile Kapital einer auffallenden Schonung sich erfreut. Man mochte — um nur ein Beispiel anzuführen — Millionen Mark an der Börse umsetzen und bezahlt nichts oder weniger dabei, als wer ein kleines Bauerngut kauft. Ohne Zweifel fordern diese und ähnliche

---

des kleinen Mannes herbeiführt, als der Gesetzgeber intendirte. Sodann, weil die Abschaffung einer einmal eingeführten indirecten Steuer die Belastung nicht so leicht von den Schultern des kleinen Mannes wieder wegzunehmen im stande ist. Den größten Vortheil hat in der Regel nicht der Staat, sondern das Kapital von den indirecten Steuern. Jede Veränderung wird hier von dem Egoismus benutzt, die Einführung sowohl wie noch mehr die Beseitigung der Abgabe. Nehmen wir an, eine Steuer würde auf den Wein gelegt im Betrage von $^1/_2$ oder $^1/_4$ Pfennig per Liter. Im Detailverkaufe rechnet man nicht mit so kleinen Beträgen, sondern die Erhöhung des Preises wird für den Liter gleich auf 5 oder 10 Pfennig sich belaufen, also das Zehn- bis Zwanzigfache der durch die Steuer bewirkten Erhöhung betragen. Soll diese Steuer später beseitigt werden, d. h. $^1/_2$ oder $^1/_4$ Pfennig per Liter, dann wird im Detailverkauf eine Herabsetzung des Preises doch nicht stattfinden, weil es eben $^1/_4$ oder $^1/_2$ Pfennig nicht gibt, und mehr vom bisherigen Preise abzulassen fällt dem Verkäufer nicht ein. Der Staat bezieht dann vielleicht Millionen weniger, aber das Volk zahlt ebensoviel wie früher, ja noch mehr, da der Ausfall an indirecten Steuern vielleicht jetzt durch directe Steuern gedeckt werden soll. — Nur wenn die indirecte Steuer sehr hoch war, dann wird die Beseitigung derselben eine Herabsetzung des Preises zur Folge haben, weil nun die Concurrenz mithilft. Vor einigen Jahren bestand in Hessen eine Consumsteuer auf Wein, zu 7 Pfennig per Liter. Als später die Steuer abgeschafft wurde, verlor der Staat Hunderttausende, während der Preis des Weines im Detailverkaufe derselbe blieb. Wer hatte den Vortheil von der Abschaffung der Steuer? Niemand anders als das Kapital.

Uebelstände, wo sie bestehen, schleunige Abhilfe. Die Steuerreform bildet allenthalben neben den Reformen auf agrarischem, gewerblichem, industriellem Gebiete einen hervorragenden Bestandtheil der socialen Frage. Wenn ein alter Philosoph sagte, daß in den staatlichen Einrichtungen die Ungerechtigkeit wie in Lapidarschrift erscheint, allen sichtbar und darum verführerisch oder zur Empörung reizend, so gilt dies nicht am wenigsten von den Formen der staatlichen Besteuerung.

12. Der andere Theil der vertheilenden Gerechtigkeit fordert, daß die Staatswohlthaten je nach Bedürfniß und Verdienst gleichmäßig vertheilt werden.

Zu den Staatswohlthaten rechnen wir zunächst die öffentlichen Aemter, sowohl wegen des großen Einflusses als auch wegen der damit verbundenen Einkünfte. Die Millionen von Steuern werden von allen Staatsangehörigen gezahlt. Darum darf auch der christliche Glaube kein Hinderniß der Anstellung sein. Die Zurücksetzung der Katholiken in dieser Hinsicht, ihre Ausschließung von den höhern und einträglichen Aemtern und die dadurch auf die Dauer bewirkte Vermögensverschiebung zu Ungunsten der katholischen Bevölkerung ist eine offenkundige Verletzung der iustitia distributiva.

Ebenso fordert die vertheilende Gerechtigkeit, daß nicht nur dem Handelsstande und der Großindustrie ihre Handels- und Gewerbekammern gesetzlich gewährt, sondern auch dem Handwerker- und Arbeiterstande, ebenso der Landwirtschaft ein entsprechendes Organ zur Vertretung der gemeinsamen Interessen zu theil werde. Haben die Kaufleute in dem Handelsrechte einen Ersatz gefunden für ihr altes Standesrecht, so fordern nicht minder die eigenthümlichen Bedürfnisse der ländlichen Bevölkerung, des Arbeiter- und Handwerkerstandes heutzutage ein besonderes Agrarrecht, Handwerker- und Arbeiterrecht, damit jedem Stande in seiner specifischen Art das ihm Gebührende werde.

Auf Grund der distributiven Gerechtigkeit fordert Leo XIII.[1], daß der Staat ferner insbesondere dem Arbeiterstande einen kräftigen und wirksamen Rechtsschutz zu theil werden lasse: „Es ist überdies die wichtige Wahrheit vor Augen zu behalten, daß der Staat für alle da ist, in gleicher Weise für die Niedern wie für die Hohen. Die Arbeiter sind vom naturrechtlichen Standpunkte nicht minder Bürger wie die Besitzenden, d. h. sie sind wahre Theile des Staates, die am Leben der aus der Gesamtheit der Familien gebildeten Staatsgemeinschaft theilnehmen, und sie bilden zudem, was sehr ins Gewicht fällt, in jeder Stadt bei weitem die größere Zahl der Einwohner. Wenn es also unzulässig ist, nur für einen Theil der Staatsangehörigen zu sorgen, den andern aber zu vernachlässigen, so muß der Staat durch öffentliche Maßregeln sich in gebührender Weise des Schutzes der Arbeiter annehmen. Wenn dies nicht geschieht, so verletzt er die Forderung der Gerechtigkeit, welche jedem das Seine zu geben befiehlt. Richtig bemerkt in dieser Hinsicht der hl. Thomas: ‚Wie der Theil und das Ganze gewissermaßen dasselbe sind, so gehört das, was dem Ganzen gehört, auch gewissermaßen dem Theile an.‘[2] Unter den vielen und wichtigen Pflichten also, die ein für das Wohl seiner Unterthanen besorgter Fürst zu erfüllen hat, ist es eine der ersten, daß er allen Klassen seiner Unterthanen denselben Schutz angedeihen lasse, in strenger Wahrung jener Gerechtigkeit, die man die ‚vertheilende‘ genannt hat.“ Kurz nachher[3] heißt es dann weiter: „Wenn aber überhaupt alle Rechte der Staatsangehörigen sorgfältig beachtet werden müssen und die öffentliche Gewalt darüber zu wachen hat, daß jedem das Seine bleibe und daß alle Verletzung der Gerechtigkeit abgewehrt werde oder Strafe finde,

---

[1] Encyklika „Rerum novarum“. Offic. Ausg. S. 46 (47) f.

[2] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 61, a. 1 ad 2.

[3] Encyklika „Rerum novarum“ S. 52 (53).

so muß doch der Staat beim Rechtsschutze zu Gunsten der Privaten eine besondere Fürsorge für die niedere, unvermögliche Klasse sich angelegen sein lassen. Die Wohlhabenden sind nämlich nicht in dem Maße auf den öffentlichen Schutz angewiesen, sie haben die Hilfe eher zur Hand; dagegen hängen die Besitzlosen, ohne eigenen Boden unter den Füßen, fast ganz von der Protection des Staates ab. Die Arbeiter also, die ja zumeist die Besitzlosen bilden, müssen vom Staat in besondere Obhut genommen werden."

13. Wie reichhaltig auch die Gesichtspunkte sind, welche die vertheilende Gerechtigkeit für die sociale und volkswirtschaftliche Betrachtung eröffnet, so wäre es dennoch andererseits verfehlt, wollte man die Vermögensvertheilung unmittelbar im volkswirtschaftlichen Sinne der distributiven Gerechtigkeit unterstellen.

Es ist der verdienstvolle Professor Gustav Schmoller, dem wir dieserhalb widersprechen müssen. Um ein unparteiisches Urtheil zu ermöglichen, unterbreiten wir dem Leser die diesbezüglichen Ausführungen des berühmten Nationalökonomen.

„Mit seinen Bedürfnissen dient der Mensch nur sich, mit seiner Arbeit, seinen Tugenden, seinen Leistungen dient er der Gesamtheit; und nur darauf kommt es in dem Urtheil über das Gerechte an, welches sie werthet."[1] „Gerecht" ist also nur dasjenige Urtheil, welches den Werth einer Leistung nach ihrer Beziehung zur Gesamtheit und in diesem Sinne nach ihrem „Verdienste" mißt. „Handelt es sich um die großen socialen Gemeinschaften und um das Gerechte in ihnen, so wird immer mehr oder weniger der Versuch gemacht werden, die verschiedenen Eigenschaften und Leistungen der Menschen in ihrem Gesamtergebnisse und in ihrem Zusammenhange mit

---

[1] Schmoller, Zur Social- und Gewerbepolitik der Gegenwart (Leipzig 1890) S. 230.

den Zwecken der Gemeinschaft zu wägen. . . . In der sittlichen Werthschätzung, von der das Urtheil über das Gerechte ausgeht, empfangen die Thätigkeiten der Einzelnen ihren Werth nach dem innern Zweck des Ganzen. Die wahre Gerechtigkeit, sagt Ihering, ist die allen Bürgern gleich zuwägende Abmessung der Folgen gegen die Thaten nach dem Maße des Werthes der letztern für die Gesellschaft.“ [1]

Auch die wirtschaftliche Thätigkeit käme demnach, wenn wir Schmoller richtig verstehen, für das „Recht“ nur als ein der Gesamtheit geleisteter Dienst in Betracht. Für die „Belohnung“ dieses „Verdienstes“ hat die Gesellschaft bei Vertheilung der Güter gemäß der distributiven Gerechtigkeit Sorge zu tragen. Mehr oder minder, direct oder indirect, stellt sich somit die Vertheilung der Güter schlechthin als staatliche Function dar! [2] Gegenüber der liberalen Vertheilung durch Angebot und Nachfrage wird hier der Staatssocialismus proclamirt, werden volkswirtschaftliche Institutionen verlangt, durch welche die Güter allein nach Maßgabe des Verdienstes um die Gesamtheit sich vertheilen. Die Smithsche Oekonomik kennt keine andere die Güterverteilung beherrschende Gerechtigkeit als die Freiheit der Verträge, ohne Rücksicht auf das materielle Gemeinwohl der Gesellschaft. Schmoller zufolge ist lediglich diejenige Güterverteilung „gerecht“, welche nach dem Verdienste um die Gesamtheit den Antheil an den Gütern bemißt. Für die klassische Oekonomie war das Individuum alles, die Gesamtheit nichts. Hier wird umgekehrt die wirtschaftliche Thätigkeit, insofern sie bloß von den Einzelnen zur Befriedigung ihrer privaten Bedürfnisse geschieht, der Sphäre des „Rechts“ vollständig entrückt.

---

[1] Schmoller a. a. O.

[2] Die distributive Gerechtigkeit ist eben eine Function der Staatsgewalt, wird von dieser nicht nur geschützt, sondern geübt.

Wir würden es lebhaft bedauern, wenn Schmoller wirklich diesen Standpunkt einnehmen sollte. Es wäre die Erneuerung des alten Irrthums: Mit dem Staate fängt erst das Recht an. Er gilt als Quelle alles Rechtes — auch des Vermögensrechtes. Und doch, was könnte denn selbstverständlicher sein als die Existenz eines natürlichen, in sich begründeten privaten Rechtes der Einzelnen vor jedem Staate, vor der Gesellschaft? Empfängt denn etwa der Mensch erst durch den Staat oder wegen der Dienste, die er der Gesamtheit leistet, das „Recht“ auf sein Leben, seinen guten Namen, das Recht, zu arbeiten, die Früchte seiner Arbeit zu genießen, durch die Arbeit Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse zu erstreben? Das alles besaß der Mensch bereits vor dem Staate, und dieses Verhältniß wird auch nicht dadurch beseitigt, daß die privatwirtschaftliche Thätigkeit des Bürgers secundär ebenfalls den Zweck und die Bedeutung eines der Gesamtheit geleisteten Dienstes im Staate erhält.

Vielleicht aber, daß für Schmoller noch ein anderes Mißverständniß den Anlaß bot, die Functionen der distributiven Gerechtigkeit über Gebühr auszudehnen. Jenes Mißverständniß tritt klar zu Tage, wo Schmoller von dem Verhältniß der austauschenden Gerechtigkeit (iustitia commutativa) zur vertheilenden Gerechtigkeit (iustitia distributiva) spricht: „Die Gerechtigkeit des Einzelverkehrs ist die sogen. austauschende.... Diese austauschende Gerechtigkeit steht aber nicht in eigentlichem Gegensatz zur vertheilenden, sie ist nur eine ihrer Unterarten, die nicht die ganze Gesellschaft und alle ihre Zwecke, sondern nur einen Theil derselben und einen besondern Zweck im Auge hat.“ [1] Das ist unrichtig. Die austauschende Gerechtigkeit ist keine Unterart der vertheilenden Gerechtigkeit, sondern der Gerechtigkeit überhaupt, so zwar, daß die Gerechtigkeit im all-

[1] Schmoller a. a. O. S. 239.

gemeinsten, generischen Sinne sich in die nebeneinander stehenden Unterarten der iustitia legalis, vindicativa, distributiva und commutativa scheidet. Was Schmoller als Wesen speciell der vertheilenden Gerechtigkeit bezeichnet, das suum cuique — daß jedem das Seinige zu theil werde —, ist das gemeinsame Wesen aller Arten der Gerechtigkeit, an dem somit in ihrer Weise auch die iustitia distributiva participirt.

Die Verwechslung der distributiven Gerechtigkeit mit der Gerechtigkeit schlechthin erklärt ebenfalls mit Leichtigkeit die andern Mißverständnisse, denen unseres Erachtens Schmoller zum Opfer gefallen ist.

Zunächst ist die Wahrung der iustitia distributiva in der That die Amtspflicht der Vorsteher einer Gesamtheit, und zwar muß diese distributive Gerechtigkeit gewahrt werden gerade bei den Zutheilungen, die unmittelbar von jenen Vorstehern — in unserem Falle von der Staatsgewalt — zu vollziehen sind. Wird somit die „Vermögensvertheilung" einfachhin unter den Gesichtspunkt der distributiven Gerechtigkeit gestellt, so nimmt das Wort „Vertheilung" plötzlich einen activen Sinn an. Der Staat hat dann nicht bloß durch seine Rechtsordnung mittelbar „das Sichvertheilen des Vermögens", das „Vertheiltsein" zu beeinflussen und nach der Norm der Gerechtigkeit zu regeln [1], sondern die Vertheilung

[1] Hierbei wird der Staat in kraft der distributiven Gerechtigkeit denjenigen, die für das Gemeinwohl von großer Bedeutung sind (z. B. dem Arbeiterstande), einen besonders wirksamen Rechtsschutz gewähren müssen, nach bester Möglichkeit dafür Sorge tragen, daß dem Arbeiter der gerechte Lohn nicht verkürzt werde. Allein der Arbeiter empfängt hierbei den Lohn nicht etwa von dem Staate und für Dienste, die er dem Staate geleistet hat, sondern für die im „Dienste" des Lohnherrn geleistete Arbeit. Die „Verdienste" des Arbeiters als solchen um die Gesamtheit aber werden belohnt durch den besonders sorgsamen Rechtsschutz, der ihm auch in Bezug auf Lohnforderung u. s. w. zu theil wird.

selbst unmittelbar, activ zu vollziehen. Die logische und rechtliche Voraussetzung einer derartigen directen Vertheilung des Vermögens durch den Staat aber wäre offenbar Staatseigenthum an allen materiellen Gütern und Besitzgegenständen. Denn vertheilen kann und darf der Staat nur das, was ihm gehört!

14. Es ist also bei Schmoller der Staatssocialismus nicht etwa das logische Ergebniß einer streng wissenschaftlichen Deduction, sondern eine unbewiesene Voraussetzung, welche jenen hochbegabten Forscher von vornherein irreleitet und ihn leider hindert, sich zu einem principiell völlig geklärten Standpunkte emporzuschwingen.

Jetzt versteht es sich auch leicht, wie Schmoller dazu kam, lediglich das Verdienst um die Gesamtheit dem „Urtheil über das Gerechte" zu Grunde zu legen. Handelt es sich um Vertheilung öffentlicher Wohlthaten durch den Staat, so bildet allerdings neben dem Bedürfniß das „Verdienst um die Gesamtheit" einen Grund, der hierbei von der iustitia distributiva berücksichtigt werden muß. Aber die Belohnung des Verdienstes um die Gesamtheit ist nur ein Theil „des Gerechten in den großen socialen Gemeinschaften", keineswegs der ganze Inhalt der socialen Gerechtigkeit, welche der Staat theils unmittelbar theils durch seine Gesetzgebung mittelbar zu verwirklichen hat. Es ist die schöne, erhabene, große Aufgabe des Staates, dafür Sorge zu tragen, daß ganz und voll „jedem das Seinige", d. h. das ihm Gebührende zu theil und belassen werde, mag dieses Gebührende nun auf einem Verdienste um die Gesamtheit oder auf einem sonstigen, sei es natürlichen, sei es erworbenen, Rechtsanspruch beruhen.

Uebrigens wird Schmoller sich doch wohl täuschen, wenn er sich für die Theorie von der „gerechten" Gütervertheilung durch den Staat, nach Maßgabe „des Verdienstes um die Gesamtheit", auf Aristoteles berufen zu können glaubt. Im Sinne

des Stagiriten ist die Wahrung der iustitia distributiva keine die gesamte Güterverteilung beherrschende Function der Staatsgewalt. Sie legt vielmehr den Staatslenkern nur die Pflicht auf, die gemeinsamen Güter und Lasten nach eines jeden Verdienst und Bedürfniß zu vertheilen.

Für die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens von höchster Bedeutung ist nicht minder die Wahrung der besondern Gerechtigkeit. Ihre Forderungen wollen wir, zunächst in großen Umrissen wenigstens, nunmehr festzustellen uns bemühen.

3. Die besondere Gerechtigkeit und ihre Forderungen.

1. Während die distributive Gerechtigkeit eine Pflicht der Vorgesetzten als solcher bezw. der Träger der Staatsgewalt bezeichnet, insofern dieselben gemeinsame Lasten und Güter nach Leistungsfähigkeit, Bedürfniß und Verdienst zu vertheilen haben, während andererseits die legale Gerechtigkeit das Benehmen des Einzelnen und sein unmittelbares Verhältniß gegenüber dem allgemeinen Wohle der Gesamtheit ordnet, ist es die Aufgabe der besondern Gerechtigkeit, vornehmlich unser unmittelbares Verhältniß zu den andern Individuen unter dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit zu regeln [1].

Der Name *commutativa* iustitia, Tauschgerechtigkeit, soll, wie bereits früher angedeutet wurde, keineswegs den Tauschverkehr, Kauf und Verkauf, als ausschließliches, sondern nur als vornehmliches Gebiet dieser Gerechtigkeit hervorheben. Grundgedanke, innerster Kern der „besondern" Gerechtigkeit ist vielmehr ganz allgemein die Vorstellung von einer unverletz-

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 58, a. 7 ad 1: Iustitia *legalis* sufficienter quidem ordinat hominem in iis, quae sunt ad alterum, quantum ad commune bonum, *immediate;* quantum autem ad bonum unius singularis personae, *mediate.* Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae *immediate* ordinat hominem ad bonum alterius singularis personae.

lichen individuellen Rechtssphäre des Menschen. Man mag ihn als Person oder als den Herrn eines größern oder geringern Theiles der Naturgüter betrachten, überall erscheint er als Träger einer Gesamtheit von natürlichen oder erworbenen Rechten, deren jedes einzelne dem Mitmenschen und dem Staate heilig sein soll, welche niemand willkürlich verletzen kann, ohne sich in Widerspruch zu setzen mit den Forderungen der ethischen Ordnung.

Mit Rücksicht auf die iustitia *commutativa* erwächst für den Staat und die Staatsgewalt eine doppelte Verpflichtung.

Zunächst muß der Staat wie jede Privatperson jene individuelle Rechtssphäre der einzelnen Bürger, Familien, Corporationen anerkennen, einem jeden geben und lassen, was ihm kraft natürlichen oder erworbenen Rechtes gebührt [1].

Sodann entsteht für den Staat aus seinem naturgemäßen Zwecke die Pflicht des Rechtsschutzes und der Verwirklichung jener besondern Gerechtigkeit in den gesellschaftlichen Beziehungen der Staatsbürger zu einander.

2. Was insbesondere die Eigenthumsverhältnisse und das Erwerbsleben betrifft, so ist es die Aufgabe der staatlichen Gesetzgebung, die Vermögenssphäre des Einzelnen gegen jeden unberechtigten Eingriff, sei es durch Diebstahl, Raub u. s. w., sei es durch Bestimmung zur Selbstschädigung in den mannigfachen Formen der Erzeugung und Ausbeutung von Irrthum, Furcht, durch Betrug, Erpressung u. s. w., in wirksamer Weise zu wahren.

Namentlich auch soll der Staat ein mächtiger Schirmvogt des gerechten Vertragsverkehres sein. Niemand ist hierbei befugt, grundlos, titellos das Vermögen eines andern zu vermindern. Eine grundlose, der Gerechtigkeit widersprechende

[1] Die Verletzung fremden Rechtes durch Verwaltung oder Gesetzgebung kann sogar für die Träger der Staatsgewalt oder die gesetzgebenden Factoren eigentliche Restitutionspflichten nach sich ziehen.

Minderung läge aber vor, wenn in den Verträgen, in denen der eine Theil eine Leistung vollzieht, um dafür eine Gegenleistung zu erhalten, Leistung und Rückleistung werthlich verschieden wären. Jeder der Vertragschließenden erwartet und fordert ein derartiges Aequivalent. Auf diesen Ersatz verzichtet er unter normalen Verhältnissen ebensowenig, als ein solcher Contract der Natur und der Absicht der Vertragschließenden nach eine Schenkung sein soll. Würde aber die Noth den Menschen zwingen, auf sein Recht Verzicht zu leisten, so muß der Staat für ihn eintreten. Wenn ein Verhungernder mir ein Königreich für ein Stück Brod geben „wollte", so darf ich dennoch seine augenblickliche Noth nicht zu meiner Bereicherung mißbrauchen; und wenn das Angebot von „Händen" noch so umfangreich wäre, der gerechte Lohn müßte gleichwohl sich nach dem Werthe des Geleisteten bestimmen und zugleich seine Minimalgrenze in dem Lebensunterhalte des Arbeiters finden. Die Existenz von „Hungerlöhnen" ist stets ein Beweis, daß der Staat seine heiligste Pflicht, ein Hort und Beschützer des Rechtes zu sein, nicht erfüllt hat.

Merkwürdigerweise haben aber die Vorkämpfer des „modernen" Staatsgedankens — im Widerspruche mit der distributiven Gerechtigkeit, welche vornehmlich die wirtschaftlich Schwachen, ihrem größern Bedürfniß entsprechend, schirmen soll — den staatlichen „Rechtsschutz" auf wirtschaftlichem Gebiete in den besondern Dienst der besitzenden Klassen zu stellen gewußt. Das erworbene Eigenthum einerseits, die Freiheit des Erwerbes und Vertragsverkehres andererseits: das sollten die beiden Gebiete sein, auf welchen der Staat allein seines schützenden Amtes walten durfte. Die Folge war, daß unser Verkehrsleben allmählich von Betrug, Ausbeutung, Schwindel durchseucht und insbesondere die mittlern und niedern Stände dem Eigennutz und der Ausbeutung durch des Kapitalismus Uebermacht und Uebermuth nahezu schutzlos preisgegeben wurden.

Das manchesterliche „Naturgesetz“ von Angebot und Nachfrage, die freie Concurrenz als Regulator der Vermögensvertheilung stellten das ganze sociale Leben immer mehr auf die Macht statt auf die Gerechtigkeit. Gegen brutale Concurrenz gibt es heute kein anderes Mittel als eine Ueberbietung durch noch größere Brutalität, und gegen den Unterlohn keine andere Hilfe wie den Strike. Darf man es dem Arbeiterstande verargen, wenn er hierbei das Princip der „Selbsthilfe“, welches man so sehr ihm angepriesen, gegen dessen Verkündiger anwendet? Der Arbeiter verlangte staatlichen Schutz vor der kapitalistischen Ausbeutung. Umsonst! Die Vertrags- und Verkehrsfreiheit sollte nicht verletzt werden. Von niemanden behindert, dürfe ja der Arbeiter das Minderangebot des Arbeitsherrn ausschlagen. Und diesen beißenden Hohn wagte man dem Arbeiter ins Angesicht zu schleudern, auch wenn er von jener erhabenen „Freiheit“ keinen Gebrauch machen konnte, weil der Hunger und die Noth der Seinigen ihn zwangen, um jeden Preis in die Arbeit zu treten! Tief verletzt, in seinem Gerechtigkeitsgefühl gekränkt, erspäht er nun eine Gelegenheit, um die berühmte „Selbsthilfe“ auch einmal zu seinem eigenen Vortheil rücksichtslos zu verwerthen. Auf diese Weise ist das Verhältniß zwischen Arbeiter und Arbeitgeber eine einfache Machtfrage, ein beständiger Kriegszustand geworden, wobei der eine Theil den andern arglistig belauert, um ihn nach Kräften zu schädigen.

Auch der Arbeiter ist Mensch, hat ein Herz, hat Sinn und Verständniß für die Gerechtigkeit. Dafür können jene Fabrikherren, die aus Ehrgefühl und persönlicher Gewissenhaftigkeit, inmitten der liberalen Wirtschaft, die Gerechtigkeit zum obersten Gesetze ihres Handelns gemacht, ein vollwichtiges Zeugniß ablegen. Nichts steigert die „Leistungsfähigkeit“, besser gesagt, die Leistungswilligkeit des Arbeiters mehr als eine gerechte Behandlung und Löhnung.

3. Mit dem Gesagten ist jedoch keineswegs die ganze Aufgabe des Staates erschöpft, welche demselben aus seiner Pflicht der Verwirklichung ausgleichender Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben erwächst. Nicht bloß soll er die redlich erworbenen Vermögensrechte durch Zurückweisung jedes unbefugten Eingriffes in die individuelle Rechtssphäre „schützen", nicht nur die Gerechtigkeit im Vertragsverkehre wahren —, überdies ist er der Hüter jenes natürlichen, persönlichen Rechtes eines jeden seiner Angehörigen, dessen Verwirklichung den Mittelpunkt insbesondere der ökonomischen Gesetzgebung, einen Hauptzweck der ganzen staatlichen Volkswirtschaftssorge bilden muß. Wir meinen das „Recht der Existenz" oder das „Recht auf Existenz"[1].

Das Recht der Existenz ist ein natürliches, mit der Persönlichkeit des Menschen, vor jeder Dazwischenkunft der staatlichen Gesetzgebung, verbundenes Recht und darum vom Staate anzuerkennen, zu schützen, in einer dem Zwecke und der Macht des Staates entsprechenden Weise zu verwirklichen.

Der Inhalt dieses Rechtes der Existenz, seine Forderungen sind theils negative, theils positive. Es verbietet jede unmittelbare Verletzung von Leben, Gesundheit und socialer Ehre des Nächsten, aber auch jede mittelbare Schädigung seiner Persönlichkeit. Unter diesem Gesichtspunkte aufgefaßt, findet das Recht der Existenz, wie Professor v. Hertling in überzeugender Weise ausführt[2], bei der Entwicklung der modernen Wirtschaftsverhältnisse eine ganz neue Bedeutung und Wichtigkeit. „Das Recht des Arbeiters auf Leben und Gesundheit

[1] Ueber die falsche Auffassung dieses Rechtes vgl. „Stimmen aus Maria-Laach" XLIII (1892), 405 ff., oder auch unsere spätere Abhandlung über die ältern socialistischen Systeme.

[2] Vgl. v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik (Köln 1893) S. 43 ff.

ist gefährdet durch die Beschäftigung mit giftigen oder sonst gesundheitswidrigen Stoffen in stauberfüllter oder überhaupt verunreinigter Luft, es ist gefährdet durch den Umgang mit Maschinen von ungeheurer Kraft und Schnelligkeit, zumal die monotone Beschäftigung, welche die Folge der durchgeführten Arbeitstheilung ist, unvermeidlich die Aufmerksamkeit abstumpft. Sich selbst überlassen, kämpft der Arbeiter einen vergeblichen Kampf gegen diese Gefahren und schädigenden Einwirkungen, die sich zudem nicht sofort in ihrer ganzen Tragweite erkennen lassen. . . . Darum ist es die Pflicht des Staates, durch Arbeiterschutzgesetze für das leibliche Wohl der Arbeiter, insbesondere auch der Frauen und Kinder, in wirksamer Weise einzutreten. Es handelt sich also bei der Arbeiterschutzgesetzgebung nicht bloß um die Bethätigung humaner Absichten, sondern um Ansprüche, die im natürlichen Rechte begründet sind. Eine vollendete Arbeiterschutzgesetzgebung bedeutet eine vollständige, bis in ihre Consequenzen entwickelte Anerkennung des Rechtes der Existenz und des damit im engsten Zusammenhange stehenden Rechtes der Familie." [1]

Was mit Rücksicht auf die aus der besondern Beschaffenheit eines Betriebes hervorgehenden Gefahren für Leben und Gesundheit der Arbeiter gilt, das findet nicht minder seine Anwendung auf die Ausdehnung der Arbeitszeit. Wenn daher L. v. Hammerstein gemäß der Encyklika „Rerum novarum" für die verschiedenen Betriebe je nach ihrer Eigenart die „Festsetzung eines Normalarbeitstages, kraft dessen nur eine bestimmte Anzahl von Stunden täglich gearbeitet werden darf" [2], mit Nachdruck fordert, so kommt er damit nicht nur dem augenblicklich dringendsten Verlangen der Arbeiterwelt entgegen, son-

---

[1] v. Hertling a. a. O. S. 44 f.

[2] L. v. Hammerstein S. J., Arbeiterkatechismus (Köln 1892) S. 67. — Vgl. auch Th. Traub, Kürzere Arbeitszeit (Leipzig 1893). In den „Evangelisch-socialen Zeitfragen", 2. Reihe, 8. Heft.

dern bezeichnet zugleich eine Lücke in der Gesetzgebung moderner Culturstaaten, welche im Interesse des natürlichen Existenzrechtes, als wirtschaftliche Vorbedingung für die intellectuelle und sittliche Hebung des Arbeiterstandes und für ein gesundes Familienleben, schon längst hätte ausgefüllt werden müssen.

Die Persönlichkeit des Menschen ist mit dem leiblichen Dasein nicht abgeschlossen. Eine die ganze Persönlichkeit des Arbeiters umfassende Schutzgesetzgebung wird darum endlich nicht umhin können, auch für die Wahrung des geistigen und sittlichen Wohles der Arbeiter geeignete Maßnahmen anzuordnen. Beschränkung der Kinderarbeit, Schutz der Sonntagsruhe, Beseitigung besonderer sittlicher Gefahren, welche aus der Einrichtung der Arbeitsräume, aus dem Zusammenarbeiten von Personen beiderlei Geschlechtes sich ergeben u. dgl., muß der Staat erzwingen, wenn die Selbstsucht der Unternehmer zu vergessen scheint, daß der Arbeiter für den Lohn zwar den Dienst seiner Hand, nicht aber das Heil seiner Seele verkaufen kann [1].

4. Die Aufgaben des Staates gegenüber der Volkswirtschaft gewinnen neues Licht und eine noch umfassendere Bedeutung, wenn wir dem positiven Inhalte des Rechtes auf Existenz unsere Aufmerksamkeit schenken wollen.

Der Mensch hat als körperlich-geistiges Wesen, dazu als ein Wesen, welches in beiden Theilen seiner Natur entwicklungsfähig ist, Bedürfnisse für Leib und Seele, deren Befriedigung zugleich um seiner sittlichen Aufgaben, seiner höhern zeitlichen und ewigen Bestimmung willen Pflicht für ihn ist. Zum Zweck dieser Befriedigung ist der Mensch an die natürlichen Güter gewiesen, welche ihn umgeben und die ihm nach Gottes Willen und nach Gottes Wort dienen sollen.

---

[1] Vgl. die schöne Stelle der Encyklika „Rerum novarum". Offic. (Herdersche) Ausg. S. 28 (29) ff.

Wunderbar tiefsinnig hat der hl. Thomas von Aquin die Herrschaft des Menschen über die Natur philosophisch begründet. Die unfreie, unpersönliche, dem Menschen an Vollkommenheit nachstehende Welt erreicht ihre eigene Zweckbestimmung eben dadurch, daß sie dem Menschen dient. Von ihm und in ihn umgebildet, gewissermaßen vergeistigt durch den Dienst des Menschen, lobt und verherrlicht sie erst Gott, ihren höchsten Urheber und Herrn. — Gottes Weisheit verlangt sodann jene Unterordnung unter den Menschen, weil das Niedrige allenthalben dem Höhern dienen muß, der Mensch aber als Gottes Ebenbild theilnehmen soll an des Allerhöchsten Herrschaft über die Dinge dieser Welt. Darum gerade habe Gott bei Erschaffung des Königs der Welt unmittelbar mit der Gottähnlichkeit zugleich sein Herrschaftsrecht über die unvernünftige Creatur verkündigt: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse, damit er herrsche über die Fische des Meeres u. s. w.[1] Im ersten Theile der Summa führt der heilige Lehrer dieselben aus Gottes Weisheit und Vorsehung entlehnten Gründe nochmals an, außerdem aber weist er hin auf die im Mikrokosmus herrschende Unterordnung. Wie hier der Geist über alles andere herrscht, so soll der Mensch auch über Materie, vegetatives und thierisches Leben außer ihm herrschen[2].

Der Mensch darf und muß also die Dinge dieser Welt gebrauchen zum Zweck seiner Erhaltung und Entwicklung.

Man beachte wohl: a) Weil es sich um ein der menschlichen Natur folgendes Recht handelt, findet sich dasselbe überall, wo die menschliche Natur vorhanden. Es ist daher ein Recht, welches allen Menschen in gleicher Weise zusteht und unter keiner Bedingung dem Menschen absichtlich entzogen oder dauernd

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 64, a. 1; q. 66, a. 1.

[2] Ibid. q. 96, a. 1. 2.

verkümmert werden darf. „Jeder hat ein natürliches Recht, den Lebensunterhalt zu finden“, wie Papst Leo XIII. in der Encyklika „Rerum novarum“ sagt. Das bleibt auch wahr für den Menschen, der inmitten der staatlichen Gesellschaft lebt; ja für ihn um so mehr, weil die Gesellschaft seine Schwäche nicht vermehren, sondern nach Möglichkeit beseitigen, der Verwirklichung seiner natürlichen Befugnisse und Zwecke die Wege ebnen soll.

b) Wenn auch das Recht, aus den Gütern der Welt zu entnehmen, was man für ein menschenwürdiges Dasein bedarf, ein ursprüngliches, mit der Natur gegebenes und darum für alle Menschen gleiches Recht ist, so darf dasselbe dennoch nicht als ein Recht auf gleichen Besitz, auf gleichen Antheil an den Erdengütern betrachtet werden. Die mit der concreten Menschennatur gegebene Verschiedenheit der Leistungsfähigkeit vielmehr wird dem höher Veranlagten die rechtliche Möglichkeit gewähren, von seiner größern Geschicklichkeit, seinem größern Fleiße zum eigenen Besten Gebrauch zu machen. Andererseits ist auch die Verschiedenheit des Besitzes unabweisbares Bedürfniß einer wohlgegliederten und geordneten Gesellschaft, wie wir später sehen werden.

c) Die ursprüngliche Befugniß des Menschen, aus dem allgemeinen Gütervorrathe für sich und seine Familie des Lebens Unterhalt zu gewinnen, wird näher bestimmt durch das Gesetz der Arbeit. Es handelt sich bei diesem Gesetze nicht um eine Rechtspflicht, die der Staat erzwingen könnte. Die Pflicht zur Arbeit ist eine sittliche Pflicht, welche von Gott dem Menschen auferlegt wurde, die ebenso allgemein gilt wie das gleichzeitig verkündete Gesetz des Todes. Der Mensch soll arbeiten alle Tage seines Lebens, mühevoll, im Schweiße seines Angesichtes, bis er in den Staub zurückkehrt, von dem er genommen ist. Das Gesetz der Arbeit, wie es von Gott verkündigt wurde, empfängt seine Form, seinen Ausdruck von

derjenigen Art der Arbeit, welche die wichtigste, primärste ist und den Inhalt der meisten Menschenleben bildet. Es ist der Kampf des Menschen mit der Natur, sein Sieg über die Hindernisse der materiellen Außenwelt, sein Ringen um jene Früchte, welche der Boden spendet. Damit sollen selbstverständlich nicht alle Menschen zum Ackerbau verpflichtet werden, ebensowenig wie die Allgemeinheit des Gesetzes der Arbeit von allen ein gleiches Quantum von Arbeit fordert. Das Kind, der Greis, das Weib können nicht dasselbe leisten, was der Mann in der Vollkraft des Lebens zu leisten im stande ist. Aber es gibt kein ursprüngliches Recht auf mühelosen Erwerb. Im Anschluß an eine gegebene gesetzliche Eigenthumsordnung, und zwar in Kraft einer ganz natürlichen Entwicklung und Ausbildung des stabilen Eigenthums, wird zwar ein Erwerb auch ohne eigene, persönliche Mühewaltung des Erwerbenden in manchen Fällen rechtlich zulässig sein. Allein hierbei bilden den unmittelbaren Erwerbsgrund erworbene Rechte, z. B. das Eigenthumsrecht eines Donators oder Erblassers, oder sonstige vom Rechte anerkannte Thatsachen, z. B. Glücksfälle u. dgl. Das ursprüngliche, unmittelbar mit der Natur des Menschen verbundene Recht auf Existenz jedoch ist lediglich ein Recht, durch Arbeit seinen Unterhalt zu gewinnen [1].

5. Das Recht auf Existenz verweist den Menschen nur im allgemeinen an die Schätze der Natur zum Zweck der Be-

[1] Das Recht auf Existenz, wie es durch die sittliche Pflicht der Arbeit näher determinirt erscheint, kann auch als Recht zur Arbeit bezeichnet werden. Es schützt denjenigen, welcher zur Gewinnung seiner Existenzmittel arbeiten will, gegen unbefugte Behinderung oder Beraubung der Früchte der Arbeit. Mit dem „Rechte auf Arbeit“, so wie Louis Blanc es verstand, hat jedoch das Recht zur Arbeit nichts zu thun. Das „Recht auf Arbeit“ im socialistischen Sinne besagt nämlich einen Anspruch gegenüber dem Staate, vermöge dessen dieser selbst zur Beschäftigung der Arbeitslosen direct verpflichtet wäre.

friedigung seiner Bedürfnisse. Es ist ein persönliches Recht, welches jeder Mensch von seiner Geburt an besitzt, ohne einer accessorischen Thatsache zu dessen Erwerb zu bedürfen. Aber sachlich erscheint dasselbe indeterminirt. Allen Menschen gewährt es ein Gebrauchsrecht an den Naturgütern schlechthin, aber keinem weist es unmittelbar eine dingliche Herrschaft über irgend eine bestimmte individuelle Sache zu. Um aus dem persönlichen Rechte ein dingliches zu machen, bedarf es des Dazwischentretens concreter, menschlicher Handlungen, durch welche der Besitz bezw. das Eigenthum an einer Sache erworben wird.

Einem auffallenden Mißverständniß ist Professor Julius Wolf dadurch zum Opfer gefallen, daß er den persönlichen Charakter des Rechtes auf Existenz nicht richtig erfaßt, in demselben vielmehr nur eine Anweisung auf die ursprünglichen Güter und Kräfte der Erde erblickt. „Will man die gelehrten Ableitungen des Rechtes auf Existenz als eines Naturrechtes einen Augenblick ernst nehmen," schreibt er, „so dürften, wie man weiß, deren zwei zu unterscheiden sein: einmal jene Lockes und Fouriers, welche beide von einem ursprünglichen Rechte des Menschen an die Mutter Erde, Fourier etwas detaillirter von einem Recht, zu jagen, zu fischen, Früchte zu pflücken und das Vieh zu weiden, sprechen; sodann jene im Stile Fichtes, wonach niemand auf der Erde mindern Rechtes sei als der andere, jeder genau das gleiche Recht habe, zu leben, wie der nächste. Die Theilung muß daher zuvörderst so gemacht werden, daß alle dabei bestehen können. In wie hohem Grade aber der Hinweis auf die ursprünglichen Kräfte der Natur und deren Ueberantwortung an den Menschen die Existenz desselben in unsern Culturstaaten sicherstellt, geht aus der einfachen Mittheilung einiger Ziffern, die wir Ratzels Anthropogeographie (S. 264 f.) entnehmen, hervor. Es sind die folgenden:

Die Quadratmeile Landes vermag Menschen zu ernähren:

bei Jägervölkern der Steppengebiete . . .	0,1—0,5
bei Fischervölkern an Küsten und Flüssen bis	100
in Ländern europäischer Großindustrie . . .	15 000

„Man sieht nun, wie weit man mit der Auftheilung der ursprünglichen Kräfte der Natur an die Menschen kommt, die heute die Erdkugel bewohnen. Das ‚Naturrecht' auf Existenz, die ‚Mutter Erde' sichert dem Menschen die Existenz für — seien wir liberal — eine Woche im Jahr. Das ‚Recht' auf Existenz . . . ist also nicht Naturrecht, sondern Culturpflicht, Pflicht vornehmlich der christlichen Culturgemeinschaft. Paulus mahnte die Korinther: ‚So diene euer Ueberfluß ihrem Mangel.' Das Recht auf Existenz, die knappe Lebenssicherung der Nichtsvermögenden darf völlig eine Rechtsfrage nicht sein, sondern nur eine Empfindungsfrage, eine Frage der aus der Empfindung geschöpften Pflicht inmitten einer Gesellschaft, die in ihrem Siegel als die ‚Hauptsumma aller Gebote' . . . das Bekenntniß der bedingungslosen Nächstenliebe trägt."[1]

Es mag die Unkenntniß mit den Lehren und Geisteserzeugnissen der scholastischen Philosophie und Moral, der Umstand, daß Wolf nur Locke, Fourier und Fichte als Vertreter des Rechtes auf Existenz kennt, allerdings in gewissem Sinne die eigenthümliche Auffassung jenes ursprünglichen Rechtes und seine Verwechslung mit einem Rechte auf die ursprünglichen Kräfte der Natur erklären und derselben zur Entschuldigung dienen. Allein der Wissenschaft erwächst wegen der Güter, die in Frage stehen, die ernste Pflicht, derartigen Mißdeutungen mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten.

Das Recht auf Existenz will heute niemanden mehr die Fischerruthe in die Hand drücken oder ihm ein Gebiet zur

---

[1] Dr. J. Wolf, Socialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung (Stuttgart 1892) S. 614 f.

Jagd, zur Viehweide anweisen. Es handelt sich überhaupt dabei nicht um ein Recht mit einem bestimmten dinglichen Inhalte in irgend einer Form, sondern um das persönliche, mit der menschlichen Natur ursprünglich gegebene Recht, welches daher für alle Culturverhältnisse seine Geltung bewahrt, um das Recht, durch Arbeit den gebührenden Lebensunterhalt zu finden. Kurz, „im Stile Fichtes“ zu reden: „Die Theilung“, d. i. die Vertheilung zunächst des Nationalproductes, „muß auch heute so gemacht werden, daß alle dabei bestehen können.“ Daran aber gerade möchte der liberale Kapitalismus sich vorbei machen. Um diesen Preis stimmt er sogar das Lied der „bedingungslosen Liebe“ an, ist großmüthigst bereit, einige Tausende als Almosen zu spenden, um seiner „Culturpflicht“ zu genügen und die Millionen ungestörter aufhäufen zu können.

6. Die vernunftgemäße Ausübung des Rechtes auf Existenz führt schon bei Beginn der Cultur nothwendig zum **Privateigenthum**[1]. Das Eigenthum ist jedoch kein Selbstzweck. Es soll nicht das allen Menschen gemeinsame Recht auf Existenz vereiteln, nicht die ursprüngliche Bestimmung der Naturgüter, den Bedürfnissen aller Menschen zu dienen, illusorisch machen. Seine Aufgabe und seine Berechtigung besteht allein darin, daß es ein von der Vernunft und dem natürlichen Rechte, im Interesse der Einzelnen, der Familien, der gesamten socialen Ordnung gefordertes Mittel sei, um in friedlicher und zweckentsprechender Weise die Güter dieser Welt den Bedürfnissen der Menschheit dienstbar zu machen. Ein gesellschaftlicher Zustand aber, in welchem das Privateigenthum zum Hinderniß der allgemeinen Versorgung geworden, wo ganze Klassen der Bevölkerung ohne eigene Schuld dauernd dem Elend und der Noth überantwortet

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 66, a. 2. — W. E. v. **Ketteler**, Die Arbeiterfrage und das Christenthum (Mainz 1864) S. 69 ff. — **Victor Kolb** S. J., Conferenzen (Wien 1891) S. 49 ff.

bleiben, muß darum vom christlichen und vernünftigen Standpunkte aus mit aller Entschiedenheit als unsittlich, ungerecht, dem ewigen, weltordnenden Regierungsplane Gottes widersprechend verurtheilt werden. So haben bereits in den ersten Jahrhunderten des Christenthums die heiligen Väter gelehrt, so verkündete es die christliche Philosophie des Mittelalters, und genau denselben Maßstab legt auch heute noch die christliche Socialwissenschaft an, wenn sie die Verhältnisse der Gegenwart einer Kritik unterzieht.

Freilich passen derartige Auffassungen wenig in den Ideenkreis unserer Zeit. Und doch enthalten sie nur den Ausdruck der einfachen, unbestreitbaren und für das gedeihliche Zusammenleben der Menschen so bedeutsamen Wahrheit, daß die Güter dieser Welt zur Versorgung der Menschheit, nicht zur exclusiven Befriedigung egoistischer Interessen Einzelner von Gott verliehen sind.

7. Aus dem Verhältniß des Eigenthumsrechtes zum Recht auf Existenz ergibt sich als wichtige Folgerung die Unterordnung des individuellen Eigenthums unter das allgemeine Existenzrecht der Menschen.

Diese Unterordnung findet zunächst ihren prägnantesten Ausdruck in dem bekannten Satze: „In der äußersten Noth ist alles gemein." „Wird die Nothlage so augenscheinlich und drängend, daß es offenbar ist, der gegenwärtigen Noth müsse mit den vorliegenden Dingen gesteuert werden, dann darf einer, erlaubterweise, aus fremdem Gute das Nothwendige nehmen, offen oder geheim, und es hat ein solches Vorgehen nicht die Natur des Diebstahls oder des Raubes."[1] Wer in der äußersten Noth das Gut des Nächsten gebraucht, um sein gefährdetes Leben zu erhalten, ist kein Dieb, kein Räuber, sondern befindet sich in der Ausübung eines Rechtes, des primär-

[1] *S. Thom.* l. c. q. 66, a. 7.

sten, natürlichen Rechtes, seines Rechtes auf Existenz. Wie der eine das Gut gebrauchen kann als Eigenthümer, so darf der andere es sich aneignen als Mensch, weil es für ihn jetzt das einzige Mittel ist, sein Leben zu erhalten. Das erworbene Recht des Eigenthums muß also hier dem angeborenen Rechte der Selbsterhaltung weichen.

8. Allein nur die äußerste Noth gibt dem Hungernden ein Recht auf eine concrete, vorliegende Sache, während das Existenzrecht den Menschen im allgemeinen auf die Güter der Erde anweist, ohne eine dingliche Herrschaft über irgend einen concreten Gegenstand unmittelbar zu gewähren. Gleichwohl wird es in einem staatlichen Gemeinwesen stets Personen geben, welche durch Unglücksfälle, Krankheit, Bedrängniß jeglicher Art zum selbständigen Erwerb des nothwendigen Unterhaltes ganz oder theilweise unfähig sind. Soll hier gewartet werden, bis etwa die äußerste Noth den Mangel einer objectiven Bestimmtheit des Rechtes auf Existenz lösen wird? Und wenn nicht, wem liegt die Pflicht ob, für solche Arme, Schwache, Nothleidende zu sorgen, sie gerade vor dem Elend, der äußersten Nothlage zu bewahren?

Der englische Nationalökonom Malthus und die denken wie er, sind um eine Antwort nicht verlegen. Für viele Menschen — so verlangt es die Theorie — ist bei dem großen Gastmahl der Natur kein Couvert gedeckt.

Nicht so das Christenthum. Der christliche Arme fühlt sich nicht ganz verlassen und verstoßen, weil er weiß, daß Gott auch für ihn den Tisch gedeckt, daß der Reiche verpflichtet ist, sogar durch eine höhere Pflicht als die Pflicht der Gerechtigkeit, verpflichtet durch das oberste Gesetz, welches die Beziehungen des Menschen zum Nächsten regelt, durch das Hauptgebot der Liebe, verpflichtet bei seiner Seele Seligkeit, ihm mitzutheilen von seinem Ueberflusse. Wir nennen es eine Pflicht der Nächstenliebe, weil, abgesehen von dem Falle der äußersten Noth,

dem einzelnen Armen gegenüber eine rechtliche Verpflichtung eines bestimmten Reichen zur Almosenspende nicht besteht. Der Eigenthümer soll von seinem Ueberfluß geben. Die Art der Vertheilung aber ist seinem Ermessen anheimgestellt. „Weil es viele gibt, die Noth leiden, und man aus derselben Sache nicht allen zu Hilfe kommen kann, so bleibt die Vertheilung der ihm zugehörigen Dinge dem Urtheile eines jeden überlassen, daß er vermittelst jener den Nothleidenden helfe.“ [1]

Anders verhält sich die Sache, sofern man nicht das Verhältniß des einzelnen Eigenthümers zum einzelnen Nothleidenden, sondern zur Gesamtheit ins Auge faßt.

Es würde eine Auflösung der ganzen socialen Ordnung bedeuten, wenn die Selbsthilfe des Armen, wie sie die extrema necessitas, die äußerste Nothlage, dem Hilfsbedürftigen gestattet, sich gewissermaßen zu einer allgemeinen und dauernden Thatsache inmitten der Gesellschaft herausbilden sollte. Das muß die Staatsgewalt unbedingt verhindern.

Ueberdies hat der Staat vermöge seiner wesentlichen Aufgabe, wie jedes andere Recht, so auch das natürliche Recht auf Existenz zu schützen. Es ist darum eine Pflicht und ein Recht des Staates, seinerseits die objective Unbestimmtheit des natürlichen Existenzrechtes im Interesse der erwerbsunfähigen Armut, und um sie und sich vor der äußersten Noth zu bewahren, durch die positive Gesetzgebung zu lösen. Kurz, die subsidiäre Berechtigung und Nothwendigkeit einer staatlichen Armensteuer, wo immer die freie christliche Liebesthätigkeit für die obwaltenden Bedürfnisse nicht ausreicht, dürfte vom Standpunkte des Naturrechtes aus wohl kaum bezweifelt werden können. In dem gleichen Sinne schreibt Freiherr v. Hertling: „Wo der Geist des Christenthums in ganzer Stärke herrscht, da ist allerdings für staatliche Armenpflege kein Raum und kein Be-

---

[1] *S. Thom.* l. c.

dürfniß. So war es in der altchristlichen Zeit, wo die Diakonen an die Armen vertheilten, was sie von den reichen Gemeindegliedern erhalten hatten; so in den mittelalterlichen Städten, wo großartige Stiftungen von Bürgern die Mittel zum Unterhalt der Bedürftigen boten. Aber man darf nicht vergessen, daß es sich hier stets um verhältnißmäßig kleine und festgeschlossene Gemeinwesen handelte. Wo deren Fürsorge der Natur der Sache nach nicht mehr hinreichte, sah es um so schlimmer aus, und zu den heroischen Beweisen thätiger Nächstenliebe, welche immer wieder von Einzelnen oder von Corporationen geleistet wurden, bildete die weite Verbreitung des Elendes den düstern Hintergrund. . . . Wenn daher der moderne Staat die Armenpflege in den Kreis seiner Thätigkeit miteinbezogen hat, so hat man dies nicht als Usurpation eines fremden Gebietes zu tadeln, sondern als die unentbehrliche Ergänzung der christlichen Charitas zu begrüßen. . . . Nur muß man sich hüten, die Grenze zwischen Liebespflichten und Rechtspflichten zu verwischen. Die letztern allein unterliegen der staatlichen Regelung. Die Bruderliebe zur Grundlage staatlicher Maßnahmen machen, heißt, die Competenz der Staatsgewalt überschreiten und zugleich die Bruderliebe in ihrem Lebensnerv angreifen." [1]

9. Die Werke der Freigebigkeit und der Charitas bilden indes ebensowenig eine Lösung der socialen Frage wie das, was die staatliche Armenpflege zum Besten der Nothleidenden thun kann. „Wir danken für eure Liebe, für euer Bettelalmosen und eure Barmherzigkeit. Wir wollen Gerechtigkeit, die ganze, volle Gerechtigkeit und nur sie; dann werden wir uns selbst helfen." Das ist der Grundsatz der Socialdemokraten, der auch auf deutschem Boden in Tausenden von Wendungen ausgesprochen wird.

---

[1] v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik S. 53.

Man mag sich entrüsten über die brutale Form solcher Aussprüche, man mag die Kurzsichtigkeit beklagen, die es für möglich hält, allein durch Gerechtigkeit das Glück der Gesellschaft zu vollenden. Eines jedoch kann nicht bestritten werden: Gerecht darf nur eine solche Gesellschaftsordnung genannt werden, in welcher das Recht auf Existenz, d. h. das Recht, durch redliche Arbeit den entsprechenden Unterhalt zu erwerben, nicht durch die socialen Institutionen oder durch den Mangel geeigneter Institutionen in Frage gestellt wird. Das ist unseres Erachtens die bitterste und überdies eine nur zu wohl begründete Anklage gegen die liberale Wirtschaftsepoche, daß in ihr ein großer Theil der Bevölkerung der gesicherten Existenzbedingungen ohne eigene Schuld und trotz mühevollen und redlichen Ringens beraubt wurde und beraubt blieb. Den Weg zu den Gütern dieser Erde für den rechtschaffenen Arbeiter, mag er Bauer, Handwerker oder Industrieller sein, wieder zu öffnen und offen zu halten, den verschiedenen Ständen gesicherte Existenzbedingungen zu gewähren, das Recht auf Existenz durch eine kluge, gerechte Wirtschaftspolitik von neuem zur Geltung zu bringen, das ist die große Aufgabe, die heute dem Staate vermöge seines natürlichen Zweckes und auf Grund der gegebenen Verhältnisse zugefallen ist.

10. Ein hervorragender und verdienstvoller protestantischer Socialpolitiker aus der Rodbertusschen Schule äußerte sich uns gegenüber vor einigen Jahren über die gegenwärtige Lage, indem er sagte: „Ein Zustand der Dinge, in welchem alles von der Natur gelieferte, von der Menschenkraft aufgehäufte Aneigenbare von einzelnen Individuen in Privateigenthum verwandelt und dieses gesamte Kapital dann auch noch durch sociale Institutionen künstlich productiv erhalten wird, ist nur noch für sehr kurze Zeit haltbar. Durch eine Zeit von Kämpfen wird man zur Entscheidung zwischen zwei Principien gestellt werden: Das eine besteht in der Aufrechthaltung des Privat-

eigenthums an einem großen Theil des eben ganz allgemein als Kapital Bezeichneten bei vollständiger Aufhebung seiner Productivität, so daß nur noch die Arbeit productiv bleibt. Diese Reform, welche das Privateigenthum principiell im großen und ganzen bestehen läßt, ist denkbarerweise ohne die energische Mitwirkung der katholischen Kirche nicht ausführbar. Sollte diese Reform nicht gelingen, so wird die Zukunft der griechischen Kirche gehören, welche mit dem sogen. national-slavischen, d. h. communistischen und in der Mir und Zadruga noch bestehenden Eigenthumsprincip die Welt regeneriren will."

Wir unsererseits theilen diese Ansicht nicht; insbesondere glauben wir nicht, daß die heutigen Culturvölker dauernd wiederum auf das Niveau des Communismus hinabsinken werden. Ebensowenig erwarten wir von einer gänzlichen oder theilweisen Durchführung des Staatssocialismus irgend welche Besserung unserer Verhältnisse [1].

Was wir unter socialer Reform verstehen, das hält die Mitte zwischen Socialismus und Individualismus und steht in schroffem Gegensatze zu beiden. Weder der liberale Oekonomismus noch der Socialismus verfügen über den richtigen Begriff der Volkswirtschaft als einer realen Einheit unter dem Gesichtspunkte der allgemeinen Wohlfahrt als des praktischen Zieles und Zweckes eines staatlich verbundenen Volkes. Die Volkswirtschaft gilt uns also weder im Sinne der klassischen Oekonomik als eine bloße Summe von isolirten Privatwirtschaften, welche nur durch den Tauschverkehr

---

[1] Hiermit wollen wir jedoch keineswegs bestreiten, daß bei einer richtigen Mischung von öffentlichem und Privatbesitz der öffentliche Besitz in mannigfacher Hinsicht günstig auf die Regelung des privaten Besitzes einzuwirken im stande ist. Im Gegentheil wünschen wir eine derartige Mischung um des besagten Vortheils willen, ebenso wie von uns die richtige Mischung von Groß-, Mittel- und Kleinbesitz als ein Ziel der socialen Reform anerkannt wird.

miteinander in Verbindung treten, im übrigen aber völlig unbehindert ihrem Privatvortheile dienen können, — noch vermögen wir mit den Socialisten jeder Schattirung in der Volkswirtschaft eine große Individualwirtschaft des Staates zu erkennen, wobei das Volk in seiner Totalität als „Gesellschaft“ oder der historisch überlieferte Staat als wirtschaftendes Subject gedacht wird und die Vertheilung der Güter sich unmittelbar durch den Staat oder die „Gesellschaft“ vollzieht. Vielmehr halten wir dafür, daß die „Volkswirtschaft“ richtig verstanden nichts anderes ist als eine Ordnung aller Wirtschaften oder das nach Maßgabe der Forderungen der Gerechtigkeit und des Gemeinwohles geordnete wirtschaftliche Leben eines staatlich geeinten Volkes.

Daß die Herstellung einer solchen Ordnung Beschränkungen der Freiheit erfordert und manche Opfer auferlegt, wird nicht bezweifelt werden können. Aber es sind Schranken und Opfer, die den Völkern zum Segen gereichen, weil dieselben nicht absolutistischer Willkür, sondern dem bürgerlichen Gemeinwohle nach Recht und Gerechtigkeit dienen sollen.

4. Principielle Gesichtspunkte zur Beurtheilung socialer Fragen.

Die vorausgehenden Untersuchungen über einzelne wichtigere Wahrheiten der christlichen Gesellschaftslehre setzen uns in den Stand, verschiedene Grundsätze aufzustellen, welche ein tieferes Verständniß des socialen Lebens ermöglichen und eben darum bei allen Bestrebungen zur Lösung socialer Fragen gebührend beachtet werden müssen. Diese Maximen enthalten nichts Neues, stellen sich vielmehr als kurzgefaßte Ergebnisse der bisherigen ausführlichern Erörterungen und Beweisführungen dar.

1. Der Staat, als specifische Gesellschaftsform, ist kein zufälliges, rein historisches Product, sondern eine unabweisbare

Forderung der vernünftigen Menschennatur und darum zugleich ein wesentlicher, dauernder Bestandtheil der von Gott gewollten Weltordnung.

2. Die Staatsgewalt ist Wesenselement der staatlichen Gesellschaft, wie diese eine von der Vernunft geforderte Einrichtung. Innerhalb der Grenzen ihrer Competenz besitzt die Staatsgewalt wahre Autorität, d. i. das Recht, zu verpflichten. Ihre Anordnungen erscheinen mittelbar als Ausfluß des weltordnenden und gesetzgebenden göttlichen Willens, insofern dieser der Staatsgewalt für den Bereich ihrer Zwecksphäre Autorität verleiht.

3. Der Mensch hat aber noch einen höhern Zweck, als Glied des Staates zu sein. Durch diesen seinen höhern Zweck und sein letztes Ziel bewahrt das Individuum selbständigen Werth inmitten der staatlichen Gesellschaft, erscheint jeder Einzelne als Subject von Rechten, welche der Staat ihm nicht verliehen hat und die er ihm nicht entziehen kann. Im Hinblick auf jenen höchsten Zweck — Gottes Dienst hienieden und Gottes Besitz im Jenseits — gilt der Staat, wie alle irdischen Güter, Einrichtungen und Verhältnisse, nur als Mittel zum Ziele.

4. Es kann daher weder der Thatsache noch dem Rechte nach ein Postulat wahren Völkerglückes geben, welches den Menschen dem Dienste Gottes, des allerhöchsten Gesetzgebers und allweisen Weltenlenkers, entziehen und ihn um eines angeblichen Volks- oder Staatsinteresses willen zum Verzicht auf seine ewige Bestimmung verpflichten dürfte. Die wahren und berechtigten Socialzwecke werden niemals in Widerspruch treten zum höchsten und letzten Zwecke der den Staat bildenden Individuen. Im Gegentheil ist es die schönste und höchste Aufgabe des Staates, durch alles, was er im Bereiche seiner Rechts- und Wirkungssphäre zu leisten hat, das Streben der Bürger nach ihrem Endziele zu erleichtern und zu fördern.

5. Der Staat ist nicht die Gesellschaft schlechthin, sondern nur eine Gesellschaftsform. Außer den staatlichen gibt es für den Menschen noch andere sociale Bande. Das gesellschaftliche Leben der Bürger wird nicht mit dem staatlichen Leben erschöpft.

6. Vor der höchst verderblichen Unterwerfung der „Gesellschaft“ schlechthin unter die staatliche Centralgewalt und vor der Einfügung des ganzen Gesellschaftslebens in die besondere Gesellschaftsart, welche wir als „staatliche Gesellschaft“ bezeichnen, — vor diesen die Freiheit vernichtenden Behauptungen und Bestrebungen bleiben die christlichen Völker schon allein durch die Lehre von der Kirche als einer freien, unabhängigen, vollkommenen Gesellschaft neben dem Staate aufs wirksamste geschützt.

7. Ebenfalls für die Familie nimmt das Christenthum und die christliche Philosophie mit allem Nachdruck die gebührende Selbständigkeit in Anspruch. Die Familie war vor dem Staate da, ausgerüstet mit einem natürlichen Zwecke und natürlichen Rechten. Wenn sie auch als Bestandtheil dem Staate eingefügt und untergeordnet ist, so kann doch niemals der Staatsgewalt auf irgend einen Titel hin die Befugniß erwachsen, die Familie ihrer natürlichen Bestimmung und ihrer natürlichen Rechte, namentlich im Hinblick auf die Erziehung und den Unterricht der Kinder, ganz oder theilweise zu berauben.

8. Das Bedürfniß der Menschen nach gegenseitiger Hilfe und Unterstützung und der hierauf beruhende natürliche Trieb zu gegenseitiger Vereinigung bewirkt, daß innerhalb des Staates sich Vereinigungen und Berufsgenossenschaften bilden, welche die Verfolgung berechtigter, insbesondere auch wirtschaftlicher Interessen zum Zwecke haben. Es steht dem Staate keineswegs zu, derartige, dem Wohle der Betheiligten höchst nützliche und dem Gemeinwohle nicht widerstrebende Gesellschaften zu unterdrücken oder zu behindern. Er soll dieselben vielmehr nach bester Kraft fördern durch Gewährung von Corporationsrechten, Anerkennung ihrer innern Autonomie u. dgl.

9. Der Staat ist nicht die Quelle und darum auch nicht der absolute Herr alles Rechtes, sondern nur der Verwirklicher und Hüter der ihm durch das Naturrecht in großen Zügen vorgezeichneten Rechtsordnung.

10. Die Rechtsordnung bildet einen wesentlichen Bestandtheil der sittlichen Weltordnung. Ihre Aufgabe ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit, durch welche die Menschheit in ihrem gesellschaftlichen Dasein Gottes Heiligkeit und Weisheit gemäß geordnet und in dieser Ordnung erhalten wird. Ueber die Grenzen des Rechtes hinaus die sittliche Weltordnung positiv und direct zu verwirklichen, ist der Staat weder berufen noch befähigt. Nur soweit die sogen. öffentliche Moral in Frage kommt, hat der Staat einzugreifen, indem er öffentliche Aergernisse verhindert und bestraft.

11. Gesetze, welche der sittlichen Weltordnung und speciell dem natürlichen Rechte widersprechen, haben keine Rechtskraft, weil die verpflichtende Kraft des Gesetzes sich letztlich aus dem Naturrechte ableitet, das Naturrecht aber zu nichts verpflichten kann, was den Satzungen der lex aeterna und demgemäß seinen eigenen Forderungen widerspricht [1].

12. Der Staat gibt sich nicht selbst seinen Zweck und kann darum auch keineswegs nach Belieben den Umfang seiner Befugnisse bestimmen. Der Zweck des Staates ist vielmehr durch das natürliche Recht, wie es sich in der menschlichen Vernunft unzweideutig offenbart, klar und genau bestimmt. Nach diesem Zwecke bemißt sich die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der gesamten Staatsthätigkeit.

13. Der Staat ist hiernach zur Ergänzung der natürlichen Schwäche, Hilfsbedürftigkeit, Vervollkommnungsfähigkeit seiner

[1] „Die heidnischen Philosophen sprechen mit Machiavell: Es ist gerecht, was nur zum Zwecke führt; die christlichen: Nur das Gerechte führt zum Zweck" (vgl. Karl Marlo, System der Weltökonomie III [Tübingen 1885], 56).

Bestandtheile bestimmt, nicht zur Verdrängung der individuellen oder socialen Thätigkeit der Bürger, nicht zur Besorgung dessen, was der einzelne Mensch oder die natürlichen und freien socialen Verbände durch eigene Kraft zu leisten vermögen. Wo die Kraft der Individuen und ihrer Associationen aufhört, beginnt erst die Sphäre der staatlichen Thätigkeit.

14. Mit Recht wird als Zweck des Staates das irdische Wohl der Bürger bezeichnet. Dieses Wohl muß dabei aber als Gesamtwohl aufgefaßt werden, als ein Inbegriff äußerer Bedingungen und Einrichtungen, durch deren Benutzung die Bürger selbstthätig und mit Erfolg ihr Privatwohl verwirklichen können. Unter dem Schutz des Staates und mit Hilfe der öffentlichen Veranstaltungen bleibt ein jeder seines eigenen Glückes Schmied.

15. Die Thätigkeit des Staates unterscheidet sich daher wesentlich von der Thätigkeit der Familie. Beide Gesellschaftsformen sind Bestandtheile der allgemeinen natürlichen Socialordnung; beide haben die Entwicklung und Vervollkommnung des Menschen, zunächst in seinem Erdenleben, zum Zwecke. Aber dieses Ziel erstreben sie in verschiedener Weise, in verschiedenem Umfange und Grade. Die Familie ist an erster Stelle und vor dem Staate berufen, die wesentlichen Güter der menschlichen Existenz und Evolution ihren Gliedern zu vermitteln nach dem Maße ihrer Kraft. Der Staat soll noch darüber hinaus, unter Benutzung der Gesamtkraft des Volkes, reichlichere Mittel zur Verfügung stellen und den Weg zu einer höhern Entwicklung ebnen. Die Familie wendet ihre Mittel unmittelbar auf die einzelnen Glieder an und sucht dieselben für den Gebrauch jener Mittel zu disponiren, der Staat dagegen bewirkt nicht unmittelbar seinerseits die actuelle Entwicklung des einzelnen Bürgers und seiner irdischen Existenz, sondern bietet und erhält für alle nur die Möglichkeit einer fortschreitenden Evolution, indem er Einrichtungen schafft oder

fördert, durch deren Benutzung die Bürger ihre persönlichen Naturanlagen und ihr wirtschaftliches Sein weiter entwickeln und vervollkommnen können.

16. Versteht man unter Politik oder Staatsklugheit im allgemeinen die Wissenschaft, bezw. den Gebrauch der richtigen Mittel, durch welche der Staatszweck (Gemeinwohl des Volkes) so vollständig als möglich in der Wirklichkeit erreicht wird, dann ist es Aufgabe der staatlichen Wirtschaftspolitik insbesondere, die nach den jeweiligen Bedürfnissen und Verhältnissen erforderlichen Mittel zu erkennen bezw. anzuwenden, durch welche die allgemeine, materielle Wohlfahrt des Volkes erreicht, bewahrt, gefördert werden kann. Die concreten Aufgaben der staatlichen Wirtschaftspolitik verändern sich daher je nach den historischen Bedingungen. Unverändert jedoch bleibt ihre Richtung auf das Gemeinwohl, ihre Begrenzung durch das natürliche Recht und den Staatszweck.

17. Da der Staat nicht seiner selbst, sondern nur seines Zweckes, d. h. des Gemeinwohles der Bürger wegen da ist, so darf niemals das Gesamtwohl des Volkes einem angeblichen Staatswohle geopfert werden. „Weder das Individuum, noch die Familie, noch die engere Familiengruppirung in der Gemeinde ist dem Staate als bloßes Material zur Verfügung gestellt, um vermittelst desselben und auf Kosten dieser organischen Bestandtheile seine universale Größe und Macht als eine selbstzweckliche Herrlichkeit bis ins Unendliche zu erhöhen. Der Staat hat den natürlichen Beruf, seine socialen Bestandtheile auf dem Wege öffentlicher Ordnung zu potenziren, deren inneres, wesentliches Interesse zu schützen und zu fördern; aber letzteres in sich selbst zu absorbiren, ist er weder berufen noch befugt.“ [1]

18. Weil die staatlichen Aufgaben nicht ohne Aufwand wirtschaftlicher Mittel erfüllt werden können, so ist eine Finanz-

---

[1] Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 126.

wirtschaft des Staates zur geordneten Herbeischaffung und Verwendung jener Mittel nothwendig und berechtigt. Wie aber die ganze politische Ordnung der bürgerlichen Ordnung dienen muß, indem sie keinen höhern Zweck hat als das Wohl der Gesamtheit aller die staatliche Gesellschaft bildenden Glieder, so besitzt auch die staatliche Finanzwirtschaft und Finanzpolitik ihre höhere, regelnde und beschränkende Norm in dem bürgerlichen Gemeinwohle. Die Volkswirtschaft ist also nicht etwa schlechthin für die Befriedigung der Bedürfnisse des Staatshaushaltes da; vielmehr werden diese Bedürfnisse nur befriedigt, damit der Staat seinen Pflichten und Aufgaben dem Volke und speciell auch der Volkswirtschaft gegenüber gebührend entsprechen könne. Eine Belastung des Volkes über die Grenzen des dem Staatszwecke entsprechenden Bedürfnisses ist daher rechtlich unzulässig; noch mehr aber liegt jede willkürliche Verdrängung der Volkswirtschaft durch die Staatswirtschaft außerhalb der im natürlichen Rechte begründeten staatlichen Machtsphäre.

19. Die Freiheit der Bürger im Staate kann keine absolute sein, weil sonst jede sociale Ordnung sich nothwendig auflösen müßte. Andererseits steht es der Staatsgewalt keineswegs zu, in beliebiger Weise die Freiheit zu beschränken. Ist ja doch die Freiheit selbst ein hohes Gut und ein natürliches Recht, welches nur so weit geopfert werden muß, als die nothwendigen Zwecke des staatlichen Lebens dieses Opfer unbedingt verlangen. — Das Princip, nach welchem sich die Beschränkung der Freiheit und die Bemessung der Opfer in der Rechtsausübung regelt, ist das Princip der Rechtscollision. Das niedere, individuelle, jüngere Recht muß dem höhern, allgemeinen, ältern Rechte weichen.

20. Die Frucht der nach den Forderungen der Gerechtigkeit sich vollziehenden Beschränkung der Freiheit ist die staatliche und gesellschaftliche Ordnung. Damit dieses schöne und

nothwendige Ziel erreicht werde, dazu ist aber erforderlich, daß die Gerechtigkeit in ihrem vollen Umfange verwirklicht werde: die iustitia legalis, distributiva, stricta oder commutativa.

21. Die legale Gerechtigkeit fordert von seiten der Bürger Gehorsam gegenüber gerechten Staatsgesetzen, Bereitwilligkeit, für die Gesamtheit pflichtmäßige Opfer zu bringen, überhaupt das private Interesse dem öffentlichen Interesse und dem allgemeinen Wohle unterzuordnen. Man darf also nicht auf Kosten der Gesamtheit die eigenen Interessen pflegen, muß vielmehr bei allem seinem Streben auch die Rechte und Interessen der andern zur Geltung kommen lassen. Pflicht der Staatsgewalt ist es, nachdrücklich für die Wahrung der legalen Gerechtigkeit einzutreten.

22. Die distributive oder vertheilende Gerechtigkeit verpflichtet die Lenker der Staaten, die gemeinsamen Lasten den Kräften der Einzelnen entsprechend und die Staatswohlthaten dem Verdienste und Bedürfnisse gemäß zu vertheilen. — Insbesondere bei Bemessung der Steuerlast, welche die Einzelnen zu tragen haben, muß die distributive Gerechtigkeit gewahrt werden. Das in erster Linie entscheidende Princip der Steuervertheilung ist nicht die Vergeltung der vom Staate empfangenen Wohlthaten, sondern die Pflicht des Staatsbürgers als solchen, nach Maßgabe seiner materiellen Leistungsfähigkeit zur Bestreitung der gemeinsamen Lasten beizutragen. — Bei der Vertheilung der Staatswohlthaten, insbesondere was Rechtsschutz und positive Förderung betrifft, fordert die distributive Gerechtigkeit eine größere Sorgfalt im Interesse der schwächern Bestandtheile der staatlichen Gesellschaft [1]. — Unbegründet und

[1] Der verdienstvolle Pisaner Socialpolitiker Prof. Dr. Toniolo vertheidigt in der „Rivista Internazionale di Scienze Sociali", Rom. 1897 (vgl. auch „Germania" XXVII. Jahrg., Nr. 242 vom 21. October 1897), den allerdings leicht mißverständlichen Ausdruck *„Demo-*

zu verderblichen Consequenzen geleitend wäre es jedoch, wenn man die distributive Gerechtigkeit zum Princip der Vertheilung der Reichthümer (im volkswirtschaftlichen Sinne des Wortes) machen wollte. Die distributive Gerechtigkeit vertheilt die gemeinsamen Güter des staatlichen Lebens. Jene Güter aber, welche im volkswirtschaftlichen Proceß der Gütervertheilung den Bürgern zukommen, sind Privatgüter. Sie werden den Bürgern zu theil vermöge privaten Rechtstitels, keineswegs in erster Linie wegen eines öffentlichen Verdienstes um die Gesamtheit, sondern als Frucht der Arbeit oder als Gegenleistung für ein anderes Gut oder unter liberalem Rechtstitel. Wer die distributive Gerechtigkeit zum Princip der Gütervertheilung machen wollte, könnte sich der absurden Consequenz einer vollständigen Verdrängung der Volkswirtschaft durch die Staatswirtschaft nicht entziehen.

---

crazia cristiana", dessen sich die katholisch-sociale Bewegung in Italien bedient, indem er hervorhebt, daß „Demokratie" in dem dort üblichen Sinne durchaus nicht eine bestimmte, auf individualistischem Princip beruhende Staatsform — die Republik — bedeuten solle, sondern die für alle Staatsformen nothwendige Hinlenkung des gesamten Staatslebens auf das Wohl des Volkes. So verstanden ist „Demokratie" nichts anderes als „jene innergesellschaftliche Ordnung der Dinge, wonach alle socialen, rechtlichen und ökonomischen Kräfte in ihrer vollen hierarchischen Entfaltung, jede nach ihrem Verhältniß, auf das Gemeinwohl und daher vorzüglich auf das Wohlergehen der untern Klassen hinarbeiten". Da nun die untern Klassen den größten Theil des Volkes ausmachen und gerade heutzutage sich in Noth befinden, so wird die Sorge für das Gemeinwohl in concreto ganz besonders zu einer Sorge für das Wohl der bedürftigen Klassen. In diesem Sinne ist die „Demokratie" eine Forderung der Gerechtigkeit und darum auch des Christenthums. Sie verspricht — so hofft Toniolo — „ein Schritt vorwärts zu sein auf der Bahn der theoretischen und praktischen Erneuerung der Gesellschaft durch die Kirche — theoretisch ist sie eine logische Consequenz der christlichen Gerechtigkeit und Liebe, praktisch eine Ausdehnung der Wohlthaten christlicher Cultur auf die niedern Klassen".

23. Die stricte, commutative oder ausgleichende Gerechtigkeit ordnet die Beziehungen der Menschen untereinander, insofern dieselben als Individuen und nicht als Glieder der Gesellschaft in Betracht kommen. Die stricte Gerechtigkeit verbietet jeden unbefugten Eingriff in die aus natürlichen oder erworbenen Rechten gebildete Rechtssphäre der physischen oder moralischen Personen, aus denen die staatliche Gesellschaft besteht. Für den ganzen Bereich des Tauschverkehres fordert die ausgleichende Gerechtigkeit Werthgleichheit zwischen Leistung und Gegenleistung (Aequivalenzprincip).

24. Zur individuellen Rechtssphäre eines jeden Bürgers gehört insbesondere das Recht auf Existenz, d. h. das Recht, in seiner leiblichen, geistigen und sittlichen Existenz vor Schädigung seitens anderer bewahrt zu bleiben und durch fleißige Arbeit seinen gebührenden Lebensunterhalt erwerben zu können. Wenn in einer staatlichen Gesellschaft dieses Recht nicht etwa zufällig, vereinzelt und vorübergehend, sondern dauernd für einen großen Theil der Bürger oder ganze Klassen thatsächlich nicht zur Geltung kommt, so ist das ein sicheres Zeichen, daß die staatliche Gesellschaft ihren wesentlichsten Aufgaben nicht genügt hat. Aber auch die bloße Unsicherheit der Existenzbedingungen einer großen Anzahl von Staatsbürgern ist durchgehends Product und Symptom schwerer socialer und wirtschaftspolitischer Irrungen, eine stete Gefahr für Volk und Staat.

25. Von der Liebe allein die Ordnung des socialen Lebens zu erwarten, wäre verfehlt. Andererseits ist echte Nächstenliebe, wie das Christenthum sie verkündet, unentbehrlich für das Glück der Völker, zwar nicht als „Fundament der Gesellschaft", wohl aber als die auch im bestgeordneten Staate nothwendige Ergänzung der Gerechtigkeit und als Abschluß und Vollendung aller socialen Beziehungen. — Die Liebe gewährt den engern natürlichen und freien Verbänden größere Festigkeit und Wirksamkeit. Sie mildert und überbrückt alle Standes-

und Klassenunterschiede, stellt eine moralische Gleichheit her, wenn die socialen und materiellen Abstände auch noch so groß sein mögen. In der Liebe christlicher Brüderlichkeit steigt der Hohe zum Niedrigen hinab und fühlt sich der Arme zum Reichen emporgezogen. Die echte Liebe ist ja die Frucht einer in christlicher Lehre und Gesinnung begründeten, aufrichtigen Hochachtung der Menschen- und Christenwürde, deren Vollbesitz auch dem ärmsten Kinde gewährt ist. — Die Liebe ergänzt endlich die Vertheilung der Güter. Wegen der Unvollkommenheit aller menschlichen Einrichtungen wird, selbst bei gerechter Gestaltung des wirtschaftlichen und socialen Lebens, nicht alle Armut und Noth völlig beseitigt werden können. Da ist es in erster Linie die Aufgabe freier christlicher Liebesthätigkeit, zu verhindern, daß ein Theil der Menschen der zur Erfüllung ihrer irdischen Aufgaben nothwendigen Mittel beraubt bleibe. Reicht die private Liebesthätigkeit nicht aus, dann ist das Eintreten der öffentlichen Armenpflege nothwendig und eben darum berechtigt. Wehe aber dem Volke, bei dem die Noth so dauernd groß und allgemein und andererseits die Liebe so schwach ist, daß die subsidiär berufene Hilfe der Gemeinde und des Staates die Werke und das Wirken freier christlicher Liebesthätigkeit absorbirt. Ein solches Volk steht ohne Zweifel im Zeichen des Verfalls [1].

Die volle Bedeutung dieser Grundsätze und Folgerungen der christlichen Gesellschaftslehre wird im Verlaufe unserer weitern Untersuchungen klarer zu Tage treten.

---

[1] Cf. *Charles Périn*, Premiers Principes d'Économie politique (Paris 1895) p. 340 ss.

und Klassenunterschiede, stellt eine moralische Gleichheit her, wenn die socialen und materiellen Abstände auch noch so groß sein mögen. In der Liebe christlicher Brüderlichkeit steigt der Hohe zum Niedrigen hinab und fühlt sich der Arme zum Reichen emporgezogen. Die echte Liebe ist ja die Frucht einer in christlicher Lehre und Gesinnung begründeten, aufrichtigen Hochachtung der Menschen- und Christenwürde, deren Vollbesitz auch dem ärmsten Kinde gewährt ist. — Die Liebe ergänzt endlich die Vertheilung der Güter. Wegen der Unvollkommenheit aller menschlichen Einrichtungen wird, selbst bei gerechter Gestaltung des wirtschaftlichen und socialen Lebens, nicht alle Armut und Noth völlig beseitigt werden können. Da ist es in erster Linie die Aufgabe freier christlicher Liebesthätigkeit, zu verhindern, daß ein Theil der Menschen der zur Erfüllung ihrer irdischen Aufgaben nothwendigen Mittel beraubt bleibe. Reicht die private Liebesthätigkeit nicht aus, dann ist das Eintreten der öffentlichen Armenpflege nothwendig und eben darum berechtigt. Wehe aber dem Volke, bei dem die Noth so dauernd groß und allgemein und andererseits die Liebe so schwach ist, daß die subsidiär berufene Hilfe der Gemeinde und des Staates die Werke und das Wirken freier christlicher Liebesthätigkeit absorbirt. Ein solches Volk steht ohne Zweifel im Zeichen des Verfalls [1].

Die volle Bedeutung dieser Grundsätze und Folgerungen der christlichen Gesellschaftslehre wird im Verlaufe unserer weitern Untersuchungen klarer zu Tage treten.

---

[1] Cf. *Charles Périn*, Premiers Principes d'Économie politique (Paris 1895) p. 340 ss.